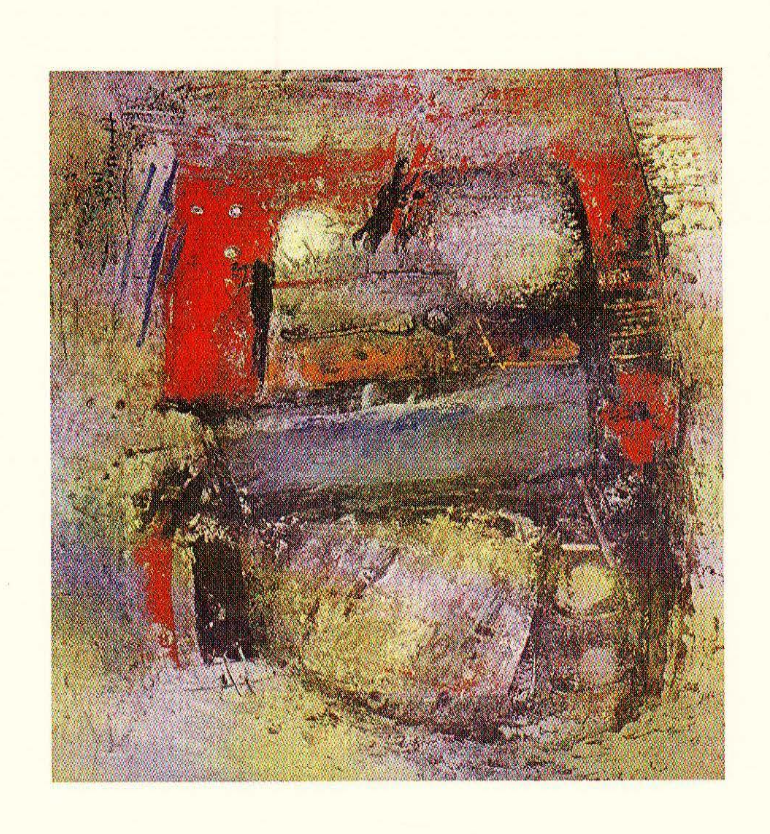
عبد العزيز بومسهولي - عبدالصمد الگباص - حسن أوزال

أفول الحقيقة

الإنسان ينقض ذاته



أفريقيا الشرق

تأليف : عبد العزيز بومسهولي - عبدالصمد الكباص - حسن أوزال

عنوان الكتاب

أفول الحقيقة

الإنسان ينقض ذاته

رقم الإيداع القانوني : 2003/1485
ردمك : 9981-25-309-X

أفريقيا الشرق - المغرب

159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

الهاتف : 04 95 25 022 - 13 98 25 022 - الفاكس :20 29 25 022 - 80 00 44 022

البريد الإلكتروني : E-Mail : afriqueorient@iam.net.ma

عبد العزيز بومسهولي - عبدالصمد الكَبّاص - حسن أوزال

أفول الحقيقة

الإنسان ينقض ذاته

أفريقيا الشرق

إهـــــداء

إلى

كل الذين أيقظوا الإنسانية من سباتها الدوغمائي .

وذكروها بأن الطريق نحو الحقيقة ، يكمن في نسيان أنها حقيقة .

كل تجربة للحقيقة هي متناهية

لكن الحقيقة في تناهيها مجاوزة لذاتها

«بومسهولي»

تأملات على سبيل الاستهـلال

في تجـربـة «الحقيقـة»

1

كل تجربة للحقيقة هي متناهية ، لكن الحقيقة في تناهيها مجاوزة لذاتها .

أعني بتجربة الحقيقة انتماؤها للإنسان ، بوصفه كائنا في العالم يحوز بعض الصفات والخصائص التي تجعل منه موجودا مفكرا في ذاته و في الواقع الملموس ، أي موجودا يرى ذاته من خلال تفكيره في الواقع ، كما يرى الواقع من خلال تفكير ذاته ، فتجربة الواقع محايثة للكائن ، والعكس صحيح . لكن الكائن وهو يفكر في الواقع يدرك أنه الآن أضحى ذاتا مستقلة منفردة عن الواقع الطبيعي ، إنه واقعة منفصلة عن الواقع داخل الواقع ، وانفصاله عن الواقع في الواقع المشمول به تجعل منه حقيقة إنسانية ، تعبر عن تجربة للواقع تقود إلى استقلال الإنسان عن هذا الواقع ذاته . و ليس استقلال الإنسان هنا سوى إمكانية لتأسيس تاريخيته و انتمائه إلى زمانه المتناهي ، ونسيان كونه امتدادا مباشرا للواقع / الطبيعة . إن الانسان يدخل تجربة الحقيقة بمجرد ما يحوز استقلاله عن الطبيعة ، أي بمقتضى وعيه بتناهيه في الزمان والمكان . لذا يغدو هذا

الكائن تعبيرا عن تجربة عينية للحقيقة ، و حقيقة الكائن الإنساني التي استنبطها من تجربته المحايثة للواقع لا تكتفي بمجاراة الواقع والانتماء إلى مجال الطبيعة والخضوع لحتميتها أو لقانونها العلي ، بل إن استقلال الذات هو تعبير عن احتياز للرغبة وكل رغبة تتحقق بشرط امتلاك القوة التأسيسية للوجود المستقل ، أعني الإرادة الحرة المستقلة .

إن كل قوة هي نتاج للطبيعة ، لكن بمجرد ما تلتحم القوة بالإرادة ، يغدو الانسان واقعة عينية ، أي حقيقة واقعية لكنها لا تتماهى بالواقع وإن كانت مشمولة به . فهي لاتتماهى بالواقع لأنها تريد تأسيس الواقعة الإنسانية في الطبيعة ، و بمجرد ما يغدو هذا التأسيس واقعة عينية ، يظهر العالم . معنى ذلك أن الإنسان أسس لذاته وللعالم معا . لقد ظهر العالم حين ظهر الانسان . فتجربة العالم ليست سابقة على الانسان و لكنها مساوقة له ، فالعالم هنا نتاج لاستقلال الكائن الإنساني عن الطبيعة ، إنه موضوع مستقل لكنه خاضع لتطورات الإنسان ، إنه مجموع الظواهر التي غدا الإنسان يدركها و يحياها كتجربة وجود . فالعالم أضحى مشمولا بالحقيقة الإنسانية ، فشرط وجوده يقترن بالشرط الإنساني ، بمعنى أن العالم ليس سوى مجال لتحقق الحقيقة الإنسانية . و هذا التأويل يقودنا بالتالي إلى اعتبار الانسان علة تأسيسية .

إن مفهوم العلة التأسيسية لا يعني مفهوم علة ذاته السبينوزي ، ولكنه يعني استعادة معنى الإنسان بوصفه علة فاعلة ، فهي العلة الوحيدة في الطبيعة التي أسست لنمط وجودها العيني الخاص ، وهذا التأسيس لا يرتهن سوى بالحرية ، معنى ذلك أن الإنسان لم يعد ينتمي للطبيعة وإنما للعالم . فقد استعار القوة من الطبيعة ، بماهو كائن الطبيعة ، ليجعل

منها وسيلة إثباتية للإرادة . إرادة إثبات الذات والعالم معا . هكذا تغدو حقيقة العالم مستندة على حقيقة الإرادة ، وليس العالم إلا مجال تحقق الإرادة ، أي الظهورالعيني للحقيقة الإنسانية . لكن الظهور العيني للحقيقة الإنسانية في العالم لا يبدو كذلك إلا إذا كان تعيينا ، وكل تعيين سلب ، لكن التعيين المراد هنا ، هو تعيين حقيقة الكائن الإنساني ، وتحديد للتجربة/ الحد وللتأسيس بما هو بدء واستئناف ، فكل تأسيس ، هو تعـــبير عن حقيقة التجربة / الحد . وليس الإنسان سوى كائن التجربة / الحد ، بمعنى أن أساسه الأنطولوجي يقوم على التناهي وبما أن الأمر كذلك ، فوجود الإنسان في العالم يرتهن بتجربة الحقيقة تلك التي تقود الإنسان إلى تفعيل قدراته ، وامتلاك القوة . وكل قوة يمتلكها هي سلب وإثبات فهي تعبير عن حقيقة الوجود الصائر ، بل عن الصيرورة الإنسانية في عالم ما يفتأ يصير ، فالقوة تعلي من شأن التوتر الحاد ، ذلك الذي يغذي من فعالية القوة ويشحن ديناميتها . فهي التي تعمل في باطن الإنسان على شكل توتر حاد بين ماهو عليه ، ومايرغب أن يصيره عبر الحقيقة . وبذلك لا تكون الحقيقة سوى تجربة محايثة للإنسان ، ومادامت الحقيقة مرتهنة بالقوة ، فإنها تعبير عن وجود دينامي للإنسان ، فالحقيقة هي ما يثبته الإنسان ، وينفيه في ذات الآن . فهي إثبات حين تتشكل كقيمة مضافة للتجربة الإنسانية ، وهي سلب حين تنعدم قيمتها في الوجود العيني ، فالحقيقة هي ما يثبته الإنسان ، وينفيه في ذات الآن . فالحقيقة محدودة بالسلب والإثبات ، تلك هي حدود تناهي الحقيقة ، لكن هذا التناهي هو ما يشكل الخاصية النوعية للحقيقة بما هي تجاوز لذاتها .

وكل تجربة للحقيقة تأسيس للتجاوز بما هونقض وإعادة بناء . ويرجع للتجاوز الفضل في أن لا تطابق الحقيقة ذاتها ، أعني أن تغدو حقيقة الدوغما . أو أن تغدو مفارقة للعالم بماهو مجال للتحقق العيني لتجربة الحقيقة .

إن التجاوز تقويض للأساس الذي ترتكز عليه الوثوقية التي تتحول إلى تمجيد نفي تجربة الوجود الإنساني لصالح الفكرة / الحقيقة الثابتة والأبدية . فالوثوقية تتصور وجودا إنسانيا لا يرتهن بحريته ، ولا بنمط كينونته الخاص ، وإنما تجعل وجود الإنسان مرتهنا بالحقيقة المعطاة سلفا وهذه الحقيقة مفارقة للتجربة متعالية على أية مشروطية .

كما أن التجاوز هو بمثابة الجواب الإثباتي للصيرورة ، ذلك الذي لا يؤسس للحقيقة كدوغما ، ولا كخاصية للصواب والخطأ . وإنما يؤسس للحقيقة كتفاعل يستعيد حيوية الوجود من خلال القوة التي تكشف تجربة الحقيقة باعتبارها مجاوزة لذاتها ، فكما أن الصيرورة هي تفاعل الوجود والعدم ، فإن تجربة الحقيقة هي تعبير عن التفاعل داخل التجربة الإنسانية . إن الحقيقة ليست وفق هذا المفهوم مرتهنة بما هو الصحيح ، ولابما هو الحقيقي ، ولا بماهو الأصح ، ولابما هو التطابق ، ولكنها مرتهنة بمن هو الإنسان .

إذن سؤال الحقيقة ليس متخارجا عن الإنسان فلا يمكن التساؤل عن ماهية الحقيقة دون التساؤل عن ماهية الكائن الإنساني ، مادامت الحقيقة هي ما ينكشف داخل التجربة الإنسانية باعتبارها تجربة وجود ، فهي تساوق الرغبة والفعل .

معنى ذلك أن الحقيقة لا تكتسب قيمتها إلا عندما تكون مرغوبا فيها ، والفعل الإنساني هو الذي يستدعيها ويجعل منها تجربة عينية تتحقق في الحصول . فهي بهذا المعنى تاريخية . وبما أن رغبة الإنسان تستنفد بمجرد الحصول الذي يحقق إشباع الرغبة ، فإن الإنسان وهو في هذا الوضع يتطلع نحو أفق رغبة جديدة ، وهكذا تتولد رغبات أخرى تستهدف مواصلة البحث عن الحقيقة ، فالإنسان هو في وضع التجاوز ، وتاريخيته هي تجل لخاصيَّة التجاوز . وفق هذا المنظور لا تغدو الحقيقة سوى أفق لإشباع الرغبة في الحقيقة باعتبارها تجربة وجود . ومن تم كانت الحقيقة هي ما يتجاوز ذاتها باستمرار ، يعني أنها محكومة بالعود الأبدي .

2

ليس العود الأبدي سوى إمكانية استعادة الحقيقة انطولوجيا .

إن العود الأبدي إمكانية انطولوجية تحول دون حصول التطابق بين المعرفة والحقيقة . بين المعرفة واليقين ، إنه هو من يحكم على كل معرفة بعجز أنطولوجي ، يجعلها لاتطال الحقيقة إلابوصفها إمكانية لفهم العالم وتأويله .

هكذا تستعاد الحقيقة لا كتجل للمطلق ، ولكن كصيرورة للنسبي ، وهذه الإمكانية الأخيرة هي ما يضفي خاصية الانفلات على الحقيقة .

إن خاصية الإفلات تجعل من لحقيقة إمكانية إبداعية لتجريب القوة ، فهي علامة على إبداعية القوى وفعاليتها ، وليست علامة ذاتها كما هو الشأن عند سبينوزا . فالحقيقة تنفلت عن أية معرفة انفصلت عن

القوة وارتكست باتجاه التقليد والجمود ، وانفلات الحقيقة عن المعرفة معناه انسداد الأفق التجريبي للقوة في هذه المعرفة واندحارها نحو الظل ، فتغدو معرفة بدون مستقبل ، لأن إمكانية استعادة الحقيقة من خلال المعرفة المفصولة عن قواها تظل مستحيلة . وهنا يكمن العجز الانطولوجي للمعرفة ، باعتباره يجعل القوة مرتهنة بالتناهي ، فهي عرضة للاستنفاد لكن العجز الانطولوجي للمعرفة هو ذاته يحول دون أن تغدو كل معرفة مطابقة للحقيقة فتتحول إلى قوة ارتكاسية تتشبع بالدغمائية ، هذه النزعة التي تحاول دون جدوى أن تحول دون بزوغ قوى المستقبل ، تلك التي تستعيد الحقيقة كاختبار للفعالية الحيوية . وكتمجيد للحياة أي كإعادة تأسيس وكتجل للعود الأبدي ، وإعادة التأسيس هو رهان أونطولوجي يحمل الحقيقة على العودة المتجددة كانكشاف للقوة والفعالية .

3

الحقيقة تغدو عملية حين تنضاف إلى القيم .

إن الحقيقة العملية هي تلك التي ترتبط بمجال القيم ، معنى ذلك أن انسحاب الحقيقة عن قيمة ما يجعل هذه الأخيرة فاقدة لراهنيتها وتداوليتها . فالقيمة أضحت بدون قوة ، ولم تعد تملك ما به تكون عملية وراهنية ، إنها محكومة بالتجاوز الذي يحول دون أن تغدو كل قيمة ثابتة ومطلقة ، وهذا التجاوز هو أساس تحولات كل القيم ، إن الواقع يقتضي لكي يكون تاريخيا منتسبا للحقيقة العملية أن يخضع للمجرى الانطولوجي بتعبير الباحث عبد الصمد الكباص ، بمعنى أن فعالية الواقع

التاريخي تقتضي الاسترجاع المتجدد للحقيقة التي تعاود الانكشاف عند حدوث كل طفرة نوعية في الواقعة التاريخية ، فتنسحب الحقيقة عن القيم التي أحيلت إلى الماضي ، وتنضاف إلى قيم الحاضر ، وتلاحم الحقيقة بهذه القيم يجعلها عملية ، فهي التي تنكشف على أرضية الحاضر . والحقيقة العملية زمانية إنها تساوق الزمان وتحايثه مما يجعل أفق بزوغ قيم جديدة منفتحا .

إذن فالحقيقة العملية هي تجربة راهنية للقيم فهي من هذه الوجهة تجربة حياة ، أي تعبيرا عن نمط الوجود الخاص .

فالحقيقة العملية تقيم في الحرية ، ومن تم فهي لا تستدعي سوى القيم التي تسهم في التجسيد العيني للحرية . وتنسحب عن القيم التي تمجد العدمية بكل أشكالها . (إن المجد الإثباتي كما يقول سبينوزا ليس متعارضا مع العقل ، بل يمكنه أن يأخذ عنه أصله) . (القضية LVIII) .

إن الحقيقة حينما تغدو عملية فهي تخدم القيم التي تجعل الكائن الإنساني ينغمر في تجربة الوجود الراهن ، جاعلا من هذه التجربة فنا للحياة .

إن الحقيقة العملية تدفع بتجريب القيم إلى الحد الأقصى حيث تغدو القيمة المحصلة تعبيرا عن حيوية تعيد التحام الكائن بالحياة . وتجعله مندمجا في وجود ينفتح على العالم .

إذن فالحقيقة العملية تجعل القيم تخدم الحرية وليس العكس ، فالقيمة لتغدو عملية وتنضاف إليها الحقيقة يجب أن تصير إثباتية ، ولتصير كذلك فيشترط فيها أن تكون قيمة للرغبة وإشباع الإرادة ، ومهما كانت

القيمة وسيلة لقمع الرغبة والإرادة الحرة ، فإنها تصير ارتكاسية ، إنها لا تثبت تجربة الحقيقة ، وإنما تثبت وهم الحقيقة ، فهي تنتصر للدوغما ضد الإرادة والرغبة ، كما أنها تنتصر للأخلاق باعتبارها إكراهات الثقافة العدمية ، وباعتبارها وسيلة لتحقيق الطاعة ، أي بوصفها معيارا قبليا يتحدد للكائن لا وفق طبيعته ولكن وفق مايجب أن يكونه ، أي وفق تصور قيمي قبلي للحقيقة .

إن القيم في تجربة الحقيقة ، هي التي تنبثق عن الحرية لا وفق مبدإ متخارج عن طبيعة الإنسان ، وإنما على أساس المبدإ الإطيقي المحايث الذي ينبعث من الكائن الإنساني ذاته ، معليا من شأن طبيعته ، أي من استقلاليته الخاصة التي تقتضيها حريته الأنطولوجية التي تكشف أساسه كحق (انظر خاتمة كتابنا نهاية الأخلاق)[1] .

4

إن أساس تجربة الحقيقة هو الحق .

أعني أن تجربة الحقيقة بقدر ما تستند إلى الحرية ، وبقدر ما تقوم تجربتها على المبدإ الإطيقي المحايث فإنها تستعيد أساس الكائن بما هو حق .

وليس للحق في هذه التجربة معنى أخلاقي ارتكاسي ، وإنما معناه ، حق الإرادة ، أي الحق الذي يجعل إرادة الإنسان يحيا حياته ، إنه الحق الذي يجعل القيم ملتحمة بالحياة . إن تجربة الحقيقة لاتنبني على أساس تجربة الواجب أي وفق الصيغة الهيجلية :

(1) الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق ـ سلسلة أبحاث فلسفية ـ وليلي مراكش 2001 .

«أن نعمل طبقا للحق»[2] . وإنما على أساس تجربة الحق إن صيغة هيجل تجعل من الحق غاية في حد ذاته ، في حين أنه أساس تجربة الحقيقة ، معنى ذلك أن الإنسان لايؤسس للحق بدءا من الواجب الأخلاقي ، وإنما يستعيد الحق بوصفه إمكانيته الخاصة ، المسنودة بالحرية ، ومن ثم فهو ينشد الحق لا كغاية بحد ذاته وإنما كتعبير عن خاصية الوجود ، فالحق هو خاصية للإنسان وليس مجرد غاية عندها يصبح الحق تجربة حياتية ، إنها تجربة الكرامة التي تقتضيها طبيعة الحق ذاته باعتبارها محايثة للإنسان ، والإنسان لا يكافح من أجل العيش إلا لاستعادة حقوقه ، تلك الحقوق التي فارقت التجربة الإنسانية تارة باسم الواجب الأخلاقي ، وتارة بأسماء أخرى تنتصر لكل ما هو إكراهي يقصي تجربة الحق عن تجربة الحياة . وهذا شأن الأنظمة الشمولية والفاشية وغيرها من الأنظمة التي لطالما حرمت الإنسان من التمتع بالحق باعتباره أساس الإنسانية وأفقها الغائي في آن معا . وليس باعتبار الحق غاية مفارقة فقط .

إن تغييب الحق عن تجربة الحياة يعني جعل الطبيعة الإنسانية مفرغة من القوى الإيجابية ، التي تجعل من العمل ذاته لاواجبا وإنما قدرة إبداعية تتحرر من الضرورة الإكراهية ، وتعاود معانقة الحرية .

إننا لا نعمل وفق الحق ، ولكن تجربة الحق هي التي تجعلنا نعانق العمل باعتباره إرادتنا في التعبير الحر عن حياتنا ، وفي استعادة الحقوق التي أضاعها الإنسان عبر تاريخه وصراعه مع القوى الارتكاسية ، وفق هذا المنظور ، فإن تجربة الحقيقة هي تلك التي تستعيد أساسها في الحق .

2. هيجل : أصول فلسفة الحق ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة 1981 ص 251 .

إن الحقيقة قد تستحيل على المعرفة ، ولكنها لا تستحيل على تجربة العيش ، إنها محايثة للوجود المعيش .

إن كل تجربة للحقيقة تعبير عن تناه أصيل يفسح المجال لاستئناف تجربة الحياة .

عبد العزيز بومسهولي

المستقبل ليس من نسيج الزمان

وإنما من عمل الرغبة

عبد الصمد الكبّاص



الفصل الأول

أنثربولوجيا الفقدان
من إمكان الحقيقة إلى استحالتها

1 - أنطولوجيا المجهول :

أسمي الحقيقة : الصيغة التي يدبر بها عصر ما العلاقة بين المعرفة والوجود . ومن ثمة فليست الحقيقة في نظرنا مختزلة في انطباق الملفوظات على موضوعات معينة ، أو توافق العبارات وصيغ وجود الأشياء التي تعينها . ولاهي اتساق القضايا والأحكام والاستدلالات وانسجام الملفوظات مع شروطها الصدقية . مثلما أنها ليست ما يحايث كل موضوعية تحافظ على نفسها في خارجية منفصلة عن الذات ، ولا ما تحوزه الذات قبليا بشكل يسبق كل انفتاح على العالم . والحقيقة كذلك ليست هي معرفة الشيء على ما هو عليه لأنه لا يوجد أبدا على ما هو عليه . فوجوده صيرورة ، وهذه الصيرورة هي انتفاء إمكانية أن يكون الشيء على ما هو عليه لأن هناك دائما مرور إلى ما ليس هو أي صيرورته شيء آخر . . .

في الحقيقة إذن يترجم عصر ما الطريقة التي يدبر بها العلاقة بين المعرفة والوجود . لذلك فأن نتساءل : ماهي الحقيقة ؟ معناه أننا نتساءل : ماهي المعرفة بالنسبة للوجود ؟ وكيف تتحدد

العلاقة بينهما ؟ وهذا التساؤل في حد ذاته يعيد موقعة أطراف هذه العلاقة بالنسبة لبعضهما البعض في كل عصر من العصور . ويحدد الأرضية التي يمكن أن تطرح على أساسها وتشتغل في نفس الوقت كمرجع أولي حيث تكون هـذه الأرضية هي «النوس» أو «الله « أو الإنسان» أو الطبيعة . . انطلاقا منها يعاد تدبير هذه العلاقة .

كون المعرفة والوجود مطروحة علاقتهما ببعضهما للتدبير ، فهذا يعني أنهما متوثران ، وأنهما لا يلتقيان ببعضهما بحكم ضرورة تسري فيهما وتحسم في نظام ثابت وضعهما المتبادل الواحد إزاء الآخر . وهذا التوثر ينكشف في التقلبات التي تعتري تحديد مفهوم الحقيقة ، والذي يضع مثلث الإنسان والمعرفة والوجود في اشتباك دائم . فيحدد نمط تحالف اثنين منها إمكانية الثالث ، كأن تحدد إمكانية الإنسان انطلاقا من وحدة المعرفة والوجود ، وتتحدد إمكانية المعرفة بانقسام الوجود إلى وعي في الإنسان أو كأن تصبح إمكانية الوجود نفسه متاحة انطلاقا من الوعي بهذا الوجود لدى الإنسان . . .

وهذا التوثر يكشف الأساس الذي عليه يتم هذا التدبير الذي من خلاله تنتج الحقيقة . فالوجود غير قابل للاستيعاب في المعرفة في تلقائيته . والمعرفة بدورها ليس لها استعداد لاحتواء الوجود ، وليس هناك من توافق بينهما . الحقيقة إذن مطروحة كسؤال في فضاء الفكر لأن هناك استحالة هي التي تحسم تاريخ الإمكانيات التي تظهر نفسها من خلال المحاولات المتكررة لإعادة بناء أصل مشترك لكليهما ويتحدد هذا الأصل كفقدان يتوارى وراء الأنسجة الكثيفة للزمان ، يجب الحفر عليه بواسطة تفكير

جذري يعيد الوعي إلى التجربة المنسية للبداية والتي فيها تستوطن كلية العالم المجرد - أي الصورة المحضة لإمكانه الكلي - والتي يتأكد فيها من الحيازة المسبقة لهذه الكلية في طابعها المحض الأكثر تجريدا ، حيث يبدو العالم لا كمشهد مطروح في موضوعية الخارج بقدر ما هو الحالة البدئية للوعي المؤسسة قبليا في الأساس الأكثر جوهرية للمعرفة ، ومن ثمة كان على العالم في أفقه اللامتناهي أن يعطي نفسه للوعي دفعة واحدة وبشكل قبلي سابق عن أي تحقق في الزمان ومن خلال التجربة كنظام للحقائق . وهذا النظام هو الذي تأويه بداهات العقل أو أفكاره الفطرية وقوانين الفكر الثابتة الصادقة صدقا أبديا . ليصبح العالم مكونا جوهريا من مكونات معرفتنا . وليغدو الوعي ليس ما يكتشف نفسه كما استعاد ذلك هيغل مغتربا في الخارج المادي ، بل هو ما يجد نفسه مكتسحا في إمكانيته الجذرية بالعالم .

ومن ثمة فتعليق العالم الخارجي والعودة إلى الحياة الداخلية للوعي المحض المجرد من أي أثر للارتباط بالواقع الموضوعي ، لن يكون في عمقه سوى العودة إلى العالم في كليته القابع في جذر وعينا وأساس معرفتنا والذي يعلن عن نفسه من خلال المقولات التي تحمل على عموم الوجود .

هذا المنظور يحاول تجاوز الاستحالة التي أتاحته كإمكانية ، أي استحالة وحدة المعرفة والوجود وتوترهما وذلك بافتراض أن العالم من حيث هو أفق دائم للأفكار والقضايا ناجز في كليته بشكل قبلي في الوعي . ومع ذلك فهو لا يستطيع أن يلغي هذه الاستحالة لأن طرح هذا التعامد بين المعرفة والوجود كموضوع للبحث والاستعادة يكشف النواة

المؤسسة له وهي أن الانفتاح الذي يعطي فيه الوجود نفسه للمعرفة ينبني أساسا على قاعدة توترهما وانفصالهما . لذلك كان على سؤال الحقيقة أن يعاود الظهور في الزمان بشكل مسترسل لأنه يترجم هذه الاستحالة التي تترسب في عمق الأرضية التي على أساسها تتشكل معرفتنا في عمومها .

الكل غير قابل للتحقق لأن ما يتحقق يصير وما يخضع للصيرورة لا يكتمل أي لا ينضم على نفسه كوحدة بل يعرض نفسه مجزأ ، ومن ثمة ترك أمر تشكيل حقيقة المعرفة لما يمكن أن نسميه بتحديد الأفق المثالي للشيء ، أي الأفق الذي فيه تتعين في كلية تامة إمكانياته القصوى ، وفي ظل هذا الأفق يبدو التحقق دائما ناقصا . لقد سبق لكانط أن قال أن الفكرة كمفهوم للأقصى لا يمكنها أن تعطى عيانا بشكل مطابق [1] . وهذا ينطبق على الأفق المثالي للشيء الذي يؤسس الهوية المكتملة لما هو قيد التحقق ، أي ما يعرض نفسه وفق التناهي الذي يحكمه به منطق الزمان . وذلك ليس في مستوى المحايثة وإنما في موقع المفارقة التي يشكلها التجريد المعرفي الذي يضع الجملة المطلقة – الوحدة المؤسسة للكل المكتمل – كمعقل للحقيقة . قال هيغل في الفقرة 22 من الموسوعة : «وهكذا يظهر أنه لابد من توسط تغيير في الشيء قبل أن نتمكن من الكشف عن طبيعته الحقة» [2] ويستطرد في الإضافة الملحقة بنفس الفقرة : «فلكي نكشف عن الحقيقة في الأشياء فإنه لا يكفي أن

1 ـ إيمانويل كانط : «نقد العقل المحض» ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي بيروت ، ص 200

2 ـ هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ص 97 .

نلتفت إليها فحسب ، بل علينا أن نستجمع ملكاتنا ونجعلها تحول شكل ما هو مباشر أمامنا . وقد يبدو لأول وهلة أننا بذلك نقلب نظام الأشياء ونهدم الهدف الذي تنشده المعرفة ذاتها . غير أن هذه الطريقة الوحيدة لبلوغ الجوهر الدائم هي تحويل شكل الظاهرة الموجودة أمامنا عن طريق الفكر »[3] يطرح الفكر هنا كقوة تحويلية منتجة للكلي ، والحقيقة ليست معطاة إلا من خلال هذا التحويل ، بصيغة أخرى فرغم أن هيغل يقر بأن العقل موجود في العالم بمعنى أنه كما يقول هو الذي يحكم العالم وهو روحه ، مبدأه الكامن المحايث وطبيعته الداخلية ، فإن ذلك لم يمنع من تصادم الفكر والعالم الذي جعل الثاني لا يستطيع أن يمنح نفسه للأول دون أن يتعرض لقوة تحويلية تتصدى لكثرة فردياته المعطاة في المباشرة . هذا التصادم لم يكن بالإمكان تفاديه حتى بالنسبة للمنظورات التي تصادر على الوحدة التأسيسية بين الذات والعالم . أي تلك التي تسلم بشمول الفكر وعرضه لنفسه في مستويات مختلفة يكون أحدها المادة ليستعيد نفسه في آخر المطاف ممتصا لآخره وسلبه في وحدته . فهذا التصادم هو الذي يعاود الظهور بأشكال مختلفة داخل مواقع فلسفية متباينة . حتى أن إنتاج الكلي الذي أشار إليه هيغل في تحديده لما يسميه بالمعنى الذاتي للفكر في الفقرة 20 من الموسوعة لا يتم إلا في إطار هذا التصادم أي هذا التبادل العنيف بين الفكر والوجود . وهو ما صاغه ميشيل فوكو في الفقرة المعنونة « بالكوجيطو واللامفكر» من الكلمات والأشياء بجلاء قائلا : « . . . الجوهري هو أن الفكر لذاته وفي سمك

3 ـ نفسه : ص 97 .

عمله معرفة وتحويل لما يعرف ، تفكير وتغيير لصيغة وجود ما يفكر فيه » ويضيف قائلا : «بالنسبة للفكر الحديث ، لا وجود لأخلاق ممكنة ، لأن الفكر خرج من ذاته في كينونته الخاصة ، إذ لم يعد نظرية فبمجرد ما يفكر فهو يجرح أو يصالح يقرب أو يبعد ، يقطع ، يحل يعقد أو يفك ، لا يمكنه إلا أن يحرر أو يستبعد . فالفكر قبل أن يحدد سلفا أو يرسم مستقبلا ، قبل أن يقول ما يجب القيام به أو ينصح أو على الأقل يحذر ، ما هـو منـذ وجـوده وشكلـه المبكر سوى فعل ، وفعل خطير . .» [4] ويؤكد فوكو أن كلا من هيغل وماركس وفرويد كانوا يعرفون هذا إضافة إلى نيتشه وملا رميه وأرتو وباطاي .

تنتمي مفاهيم مثل : الجوهر والعرض ، الباطن والظاهر ، المتعالي والتجريبي ، المحض والحسي ، القبلي والبعدي ، النومين والفينومين ، التوسط والمباشرة إلى اقتصاد الاستحالة التي فيها لن يكون بإمكان الفكر أن يكون سوى فعل خطير يغير ويحول ويتلف ويطمس ويضيف . ففي هذه الثنائيات تنعكس المواجهة التي تتم في تبادل عنيف بين الفكر والـوجود والتي ينكشف أساسها باعتباره استحالة التوافق الأصلي بينهما . هذه الاستحالة عينها التي تحرك الفكر في أفق محاولة تأسيس ما يلغيها ويطمسها بالعمل على بناء وتشييد كيانات صورية ليست في صميميتها سوى تمثيل للوحدة التي لم تكن قط .

هنـاك حقيقة دائما ليس لأن هناك ما حـدد منذ الأبـد كنفي للحقيقة . بل لأن هناك استحالة انطولوجية هي التي تشكل عمق المعرفة . هذه

---

4 - M. Focault : les mots et les choses. Une archelogie des sciences humaines ED. Gallimard. p : 388-339.

الاستحالة التي تجعل المعرفة لاتتوقف عن بعث اللامعرفة فيها ، وتفرض على كل إرادة للوضوح أن تحقق نفسها كبعث للغموض الأصلي الذي لايمكنه تبديده . هكذا كان على المنطق أن يحدد للامعرفات دورها في عملية المعرفة . مثلما كان على كانط أن يضع ما يطلبه العقل في الأشياء أي اللامشروط الذي عنده - كما قال كانط نفسه - تكتمل سلسلة الشروط ، يضعه في الأشياء من حيث نجهلها أي في عالم النوميات . كما يوضح ذلك في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل المحض قائلا : « . . إن تصورنا للأشياء ، مثلما تعطى لنا لا ينتظم وفقا لها بوصفها أشياء في ذاتها ، بل إن هذه الموضوعات بوصفها ظاهرات هي التي تنتظم وفقا لطريقة تصورنا وأنه ينبغي من ثم أن نجد اللامشروط لا في الأشياء من حيث نعرفها (من حيث هي معطاة لنا) بل في الأشياء من حيث لا نعرفها ، أعني من حيث هي أشياء في ذاتها . . .»[5] ففي اللامشروط من حيث هو متعلق بالنومينات واجه كانط هذه الاستحالة وقاد الميتافيزيقا إلى الوعي بحدودها عبر وضعها على وعي بالمجهول الذي يستقر على ضفاف التجربة والذي تطلبه ولا تستطيع الوصول إليه . لأنه ينزلق في تخوم ما لا يدرك ولكن على قاعدته يتشكل أساس العالم الظاهراتي الذي هو حصيلة تحويل أنثروبولوجي ، فالوجه الآخر لما يعرف هو ما لايقبل المعرفة ولكن يقبل التفكير فيه باعتباره كذلك . فما كان كانط يعمل على تنميته من خلال نقده للعقل المحض ، وعبر ثنائية الفينومين والنومين ، هو أنطولوجيا المجهول ، أي هذا النمط من الوجود الذي تتحدد صيغة كينونته من خلال مواجهته للمعرفة فتتراجع أمامه

5 - إيمانويل كانط : المرجع السابق : ص 35 .

مقولات الفهم ويتشكل ككيان حدي ، يحد من المصداقية الموضوعية للمعرفة الحسية . إن التناهي الذي يكشفه النقد ليس في حد ذاته سوى التأسيس الأنطولوجي لما على مشارفه يقف التناهي حيث لا يستطيع أبدا أن يتجاوز نفسه . والذي يعطي من حيث هو «لا موضوع» (التعبير لكانط) للمعرفة الإمكانات القصوى التي يمكن أن تصل إليها هذه المعرفة دون السقوط في التناقض الذاتي .

انطلاقا من تناهي الإنسان ومعرفته أضحى العالم برمته مطروحا كظاهرة إمكان معرفتها محدد قبليا من حيث هو موضوعات حاصلة من خلال الحدوس الحسية . لكن ما يتيح الظهور ، أي الأساس البراني الذي يسمح بوجود ما يظهر ينزلق بعيدا خارج المعرفة مع احتفاظه بنفسه كأفق للتفكير . في قلب التناهي إذن تتأسس أنطولوجيا المجهول أي هذه الأنطولوجيا التي تحدد نفسها من داخل معرفة تعرف أنها غير قادرة على المعرفة . لتفتح المجال لكيان غير قابل للتعيين تتحدى إمكانات وجوده إمكانات المعرفة - هذه الأخيرة معتبرة كتطبيق للمقولات - فما يتيح إمكانية معرفة الظواهر هو نفسه ما يتيح إمكانية التفكير في المجهول كضرورة تؤسس لما يظهر . إذ يوجد في أساس ما يمكن معرفته ما لا يقبل المعرفة ولا يعطي نفسه لها .

2 - الفقدان كأساس للمعرفة :

في تساوق مع التأسيس الأنطولوجي للمجهول الذي يفرض نفسه كضرورة داخل المعرفة رغم أنه يفلت منها ، ومن خلال محاسبة المعرفة لنفسها ، يطرح نمط آخر من الاستحالة يتحول فيها المجهول من حيث هو

الوجود الذي يحاصر المعرفة ويحد إمكانياتها ويفلت منها ؛ إلى ما كان معروفا لكنه لم يعد كذلك لأنه معرفة هربت من ذاتها وفصمت الحاضر لأنها لم تعد تنتمي إليه . ولم تعد تطرح نفسها كقابلية للإستحضار . وهذا الوضع ليس مساو للامعرفة التي تؤسسها أنطولوجيا المجهول لأنها معرفة حاصلة لكنها تبددت وأضحت كغياب يحايث الحضور الذي يتحقق من خلال المعرفة الآنية : وهذا البعد هو الذي نسميه بابستيمولوجيا الفقدان . وفيه تتحدد الحقيقة كحضور تم فقدانه ، أي كانزلاق لما كان حاضرا في اكتماله خلف الأفكار والأحكام والقضايا التي تعزى إليها قيمة الصحة وأنسجة المفاهيم والمسلمات التي تحدد منظورنا للوقائع ، وتواريه واحتجابه المسترسل . وفي ابستمولوجيا الفقدان تصاغ كل الشروط التي تجعل إمكانية استعادة المفقود إمكانية واردة . وهي تتخذ طابعا ابستمولوجيا لأنها تخص ما يتيح البناء الظاهر للمعرفة أي تلك التخوم التي تتوغل بعيدا في انسحاب دائم . ليصبح عمل المعرفة متعلقا بأساس مطموس يجب الحصول عليه . فالوضع في هذه الحالة أشبه بثقب أسود (كما هو محدد في النظام الفلكي) ينطوي عليه الفكر والمعرفة ، ويتحدد عملهما في امتلاك مضامينه التي تمثل الأساس الصافي والأصل المطلق لهما .

في الفقدان تتحدد المعرفة بهذه الازدواجية من حيث أن اكتمالها أي حيازتها لذاتها في تمامها لن يتأتى إلا باستعادة ما يفلت منها ، أي تلك الجوانية التي غدت بفعل فقدانها أكثر برانية في تخوم الداخل ، فهي إذن ماهي عليه وفي نفس الوقت ذلك الفقدان الذي يحركها . بمعنى آخر في ابستيمولوجيا الفقدان تنثني المعرفة على فقدان صميمي فيه يكمن

أساس إمكانياتها . وانطلاقا من ذلك تكون الحقيقة تدبير لعلاقة المعرفة بذاتها من حيث هي مسكونة بإتلاف أولي لمعرفة حاصلة ، والمسلمة الضمنية لهذا الطرح تتعين في كون الحقيقة معطاة دفعة واحدة ، وليست موضوع تكوين أو خلق أو إنتاج . فهي معطاة سلفا ومحددة قبليا ولا سبيل إلى التفاوض في هذا الشأن . وكل ما يمكن طرحه للنقاش والبحث هو سبل استعادتها . وانطلاقا من ذلك فالمعرفة هي نتيجة لفقدان الحاصل والتام الذي انزلق في تخوم اللامعرفة ، أو بمعنى آخر ذلك التعويض الأصلي للحقيقة الذي يضع كل امتلاء المعرفة رهين بثغرة تعيد كل محاولة للتقدم بالمعرفة إلى التساؤل عن أسسها والبدء في إعادة التأسيس من جديد . من دون هذه الثغرة وهذا الانسحاب الأصلي لايمكن لسؤال الحقيقة أن يطرح نفسه بشكل متكرر ودون استنفاذ . فالكينونة تتجاوز المعرفة باستمرار ، والأساس يضمحل في عمق اللاأساس والمعرفة تتراجع عن كونها ذاكرة للحقائق الراقدة في أساس منسي عليها أن تستنهض كل إمكانياتها لاسترجاعها .

يترجم الفقدان ازذواجا آخر فالمعرفة لا تتوقف على بعث استحالتها كامتلاء والفكر الحاضر لذاته والمتآني مع نفسه لا يتآنى مع الحقيقة وإنما مع إدراك هذا الفقدان كضرورة مؤسسة لأفقه . ومن ثمة يغدو الحضور - حضور الفكر إزاء نفسه - مخترقا بانسحاب أصلي هو الذي يتيحه . فالحاضر المكرس من خلال المعرفة مقدر بغياب محسوم في ماض استحال إلى ثغرة لاسبيل إلى استعادته . وفيه بالضبط تستوطن الحقيقة . بمعنى آخر فوضع العودة إلى الأصول والأسس كمهمة لكشف الحقيقة ليس في حد ذاته سوى الإلتفاف على هذا الفراغ الذي يجعل

اللامعرفة هي نواة كل معرفة . والبحث المتأني عن الأساس لا يقود إلى حقيقة ثابتة ولا إلى البداهات الخالصة ولا الوضوح الأولى واليقين التام ، وإنما إلى هذا التراجع المستمر للأساس نفسه وانزلاقه في تخوم انتفائه الخاص حيث يكون الأساس هو انتفاء كل أساس . ومن ثمة يتحدد الإنسان باعتباره ذلك الكائن الذي تبقى كينونته مشرعة على هذا الفقدان من حيث هو مكون صميمي لها .

3 - الموقع التأسيسي للفقدان في الأنثروبولوجيا :

للفقدان إذن أساس أنطولوجي ، ففي سؤال الحقيقة تنكشف الحدود الجذرية لكينونة الإنسان وهي الحدود التي تصوغها التجربة الصميمية مع الفقدان المشكلة لعلاقة الإنسان بالزمان والجسد واللغة . ورغم ما يوحي به تاريخ البحث عن الحقيقة باعتباره بحثا عن المطلق والدائم والأبدي الذي يفلت من التناهي . فإن هذا البحث لا يطرح نفسه إلا كاستعادة للتناهي أي للماهية الأكثر جوهرية للتاريخ .

تتعين هذه الحدود انطلاقا من تلقائية الكينونة نفسها باعتبارها مجرى حدثيا من حيث كونها هذا التمفصل الذي يجمع بين القدرة على الوجود والقدرة على الانعدام بالشكل الذي تكون فيه القدرة الأولى متاحة من خلال الثانية ، هذا التمفضل عينه هو ما أسميه بالحدوث (6) .

أ - تحيين الوجود وفقدان الحاضر :

لا يستطيع الإنسان أن يعقد علاقة مع نفسه إلا على خلفية فقدان صميمي يختبر عينيا من خلال علاقته بالزمان والجسد واللغة .

6 - انظر كتابنا المشترك مع الباحث عبد العزيز بومسهولي « الزمان والفكر » الصادر عن دار الثقافة الدار البيضاء في إطار سلسلة أبحاث فلسفية التي يشرف عليها مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب .

بالنسبة للزمان يجد الإنسان نفسه متورطا في زمان يفجر فيه نفسه ويشرخ استمراريته ويحين كينونته من خلال سلب يمنحه الحضور وينخره في نفس الوقت ليرهنه بالمضي . فيحدد اللحظة ليس كنواة يتكون فيها الزمان كوحدة ، بل الموقع الذي ينقسم فيه على نفسه ويتشتت وينفصم وينقطع عن ذاته ، ليعزز الحاضر كحصيلة للفقدان أي لما ينتزع ويبدد ويتلف ، إذ لا يحصل الحاضر نفسه إلا على خلفية ما يفنيه ويسحبه من حضوره . أي ما يفقده ذاته ويعرضه لسيولات الانفاق التي تراكم نفسها على أساس تلاشيها وإعدامها الذاتي ، فكل توغل في الحاضر هو توغل في انسحابه وتلاشيه . إنه مسكون سلفا بهذا الفقدان الذي من خلاله يتم . فلحظة الحاضر ليست لحظة هوية مكتملة وإنما لحظة تشتت واندثار وتلاش ، إنها ليست استرسالا لما بدأ مكتملا منذ الأبد . بل هي ما يمفصل خبرة الإنسان مع الزمان على الفقدان الذي تتكون كعلامة له .

وفي ارتباط بالزمان تتحدد تاريخية الإنسان كانفصال عن الأصل أي كعمل للصيرورة يفجر وحدته ويبعده عن أصله ليستعاد هذا الأصل ليس كمحايثة دائمة لكل تحول أو كبدء اكتملت فيه الحقيقة وأظهرت نفسها فيه تامة . وإنما كانزلاق في تخوم الفقدان . في الفجوة التي يحدث فيها التباعد عن الأصل يحدث الوجود ويصوغ الزمان إمكانيته الخاصة كقدرة على الحدث ويكثف الموجود إبداعيته أي قدرته على إثباب قواه كانقطاع وكاستثناء في مجرى الوجود ، وبالعكس فمطابقة الأصل هي توقف الزمان وانتفاء الوجود ، إذ لا يثبت الوجود نفسه إلا على أساس نفي الأصل .

ومن ثمة كان على الإنسان أن يؤسس خبرته مع وجوده الخاص على قاعدة فقدان أصله حيث لا تتاح إمكانية الزمان وقدرته على الوجود إلا من خلال هذا الفقدان الذي يغدو أساسا ومحرضا في نفس الوقت .

ب : الفقدان الجذري للمدلول :

بالنسبة للغة والخبرة التي تتيح الإنسان ككائن متكلم ، يرتسم الفقدان في موقع جذري منه تصبح الإمكانية الأولية للكلام متاحة ، إذ أن اللغة ليست تأويلا لمدلول أصلي تدور حوله الكلمات وتحاول أن تبعثه في ذاكرتها المسكونة بالاستعارات والمجازات والثغثغات والأصوات وكذلك بنصيب وافر من صمت يقوم بدور المحرض على الكلام . وليست حصيلة اقتران المدلولات بالدوال التي تدل عليها ، إنها بالأحرى مسكونة بفراغ أولي ليست الكلمات سوى تأويل له .

لقد هيمن تقليد لساني يحتكم إلى نظرة تواصلية للغة تقوم على افتراض أنها مكونة في بنيتها من ازدواجية الدال والمدلول . حيث يستدعي الأول الثاني لتشكيل الدلالة التي توسع نفسها عبر عملية الكلام . على أساس أن كل كلمة ترتكز إلى دلالة أصلية يمكن تحويرها عن طريق الإبدالات الاستعارية لكن يمكن استعادتها في صفائها . فكون الإنسان يتكلم من هذا المنظور معناه أنه يوقظ في ذاكرة الكلمات التي يتكلمها المدلول الأولي والمعنى الأصلي ، ويتكون من حيث هو ذات متكلمة كجاهزية تسكنها الدلالات المتعالية التي تفارق تشتت الذوات والتي تؤسس المرجع الأصلي الذي يحكم تدحرج الكلمات والتفافها على بعضها البعض . بصيغة أخرى فاللغة تضحى توسيعا لدلالة أصيلة

تسكن في قلبها ، أي امتدادا لاكتمالها الذي لن يكون سوى هذا الحضور المكتفي بذاته للدلالة التي ترسي نفسها بثبات في جذر اللغة والذي انطلاقا منه تشتق الدلالات والمعاني .

في منظورنا لا تتكون اللغة من دال ومدلول وإنما من دال وفقدان جذري للمدلول ، فالدوال لا تستحضر مدلولا وإنما هذا الفقدان الذي يرتسم كأثر لما لم يكن أبدا أي لانعدام تام للمدلول . فما يعتبر مدلولا ليس إلا دال تم نسيانه باعتباره كذلك . ماهي عملية الكلام إذن ؟ إنها هذه الحركة التي تتوسط فيها الدوال بعضها البعض في محاولة استعادة ما لا سبيل لاستعادته أي لهذا الذي لم يكن بإمكانه أن يكون إلا انعداما جذريا .

والإنسان عندما يتكلم لا يحين في كلامه حضورا للدلالة بل فقدانها . إن حصول المعنى هو أكبر وهم يمكن التمسك به . وعندما تتقاطع اللغة بأشياء العالم فهي في ذلك لا تمنح العالم معنى بل بالعكس إنها تعرضه إلى حالة اللامعنى التي تؤجل المعنى كتوار أبدي يجب الاستمرار في البحث عنه والوصول إليه كأفق للاكتمال .

ليست الكلمات سوى انتشارا استعاريا لفراغ يسكن اللغة ، أي الفراغ الذي يحدث كأثر لفقدان المدلول . وهذا الفراغ نفسه هو الذي يستثيرها ويحرضها على التكاثر والالتفاف على بعضها بشكل يحول الفقدان إلى أفق للإستعادة والتملك . لا وجود لعمق دلالي للغة . فهذه الأخيرة ليست إلا الانتشار والتوسع اللامتناهي لغياب الدلالة . وهو عين الانتشار الذي يجعل التأويل إمكانية واردة . فكون التأويل متاح

من داخل اللغة ، لا يعني أن الوجود مغلف قبليا بمعنى يكتسي طابعا أنطولوجيا غير لغوي سابق في وجوده على كل لغة أو معرفة ، يجب الوصول إليه وإعادة بعثه في الكلام وتحويله إلى منطوق ظاهر . كما أنه لا يعني كشف خطاب أولي مترسب في أعماق الخطابات التي تفصح عن نفسها في السطح المادي لما هو متلفظ به . ولا هو تبديد للاستعارات التي تغلف الحقيقة وتلمح إلى وجودها من دون الكشف عنها بشكل تام ، ولا هو إعادة الكلام لذلك الجزء الصامت الذي رغم ذلك له دلالة أقوى بكثير مما هو مقال . فالتأويل ممكن لأن البشر محكومون في لغتهم بفقدان جذري للمدلول وفي هذا الفقدان يتأسس هذا الانزلاق الدائم للغة أمام نفسها بالشكل الذي تضاعف فيه ذاتها وتتكاثر في تخارج إزاء نفسها من دون نواة تشكل مركزها الذي تنشد إليه سوى هذا الفراغ الذي يخلقه غياب المدلول والذي يعكس حركة التفاف لا متناهية . لذلك فليس للتأويل حد ولا قاع ولا نقطة قصوى عندها يحقق اكتماله . ولذلك أيضا فالذات لا تكون إلا وهي مؤوّلة ((بفتح الواو) سلفا لأنها مشمولة بمنطق الفقدان وعلى أساسه تحين نفسها كذات متكلمة . بصيغة أخرى فالذات ليست الخلفية الصلبة الممتلئة والمكتملة التي تتشابك فيها أنطولوجيا اللغة بالعالم والتي يعرض فيها العالم نفسه كتمثيلات تصوغ الكلمات نظام تعاقبها في الزمن ، بشكل ترتد فيه إلى الدلالة الأصلية التي تثويها هذه الذات والتي منها تتولد كل دلالة بعدية ممكنة .

فإذا كان للذات أن تتكون انطلاقا من الأنا أفكر كنواة صلبة لها ، فإن هذا التكون نفسه لن يكون إلا من خلال تراجع الأنا بالنسبة للفكر ، فليس الأنا هو الإحالة الذاتية للفكر على نفسه بل هو انفصال الفكر عن

ذاته . ذلك الانفصال الذي يحدده فقدان الدلالة ويصوغه الشرخ الذي يبتلع لحظة الاكتمال المعتبرة كا متلاك أصلي للدلالة . ومن ثمة فالأنا في حد ذاته ليس إلا دال من دون مدلول لا يمكن أن يضع نفسه في حيزه الوجودي إلا وهو مؤول .

تتعلق لحظة المدلول بلحظة المطلق أي بلحظة الحضور المكتمل إزاء الذات وانتفاء التوسط واختفاء العمل النافي والمنتج للسلب . وتوقف المجرى واستحالة البعد وتآكل سيولة الزمان وتراجعها إلى مستوى الآن الذي يبتلع القبل والبعد وينفي إمكانيتهما . أي لحظة الأبدية الخاطفة التي تنتج نفسها دفعة واحدة في اكتفاء ذاتي مطلق ، أما فقدان المدلول فهو أنطولوجيا مساوق للتناهي . أي لتناهي الكائن الإنساني المؤسس في صلب وجوده المطبوع بالزمانية . قال ميشال فوكو : « قد لا يكون الله فوق المعرفة بل في مكان ما قبل الجمل التي نتفوه بها إن كان الإنسان الغربي غير قابل للانفصال عنه فلا يعود ذلك إلى نزعة عنده لتخطي حدود الخبرة ، بل لأن لغة الإنسان الغربي تحوكه على الدوام في خفايا قواعدها »[7] غير أن الله لا يتعلق في وجوده بذلك الموقع الملتبس الخفي الذي يعلو الخبرة والزمان ، ولا بعمق اللغة حيث يستحيل الإفلات من قبضتها ، بل هو في الموقع المقابل لإمكان اللغة ذاتها . إذ لا يتعين الله إلا في اكتمال الدلالة وحصول المدلول ولا تتحقق اللغة إلا من خلال إتلاف الدلالة وفقدان المدلول . فاللغة صيغة لتأويل القطيعة مع الله باعتباره الحضور المطلق للدلالة واكتمالها . كما أن إرادة بعث الله في اللغة وردم هوة القطيعة بينهما ، وهي العملية التي لن يكون لها سوى نتيجتين : إما

7 ـ ميشال فوكو : «الكلمات والأشياء» الترجمة العربية ، ص 248 .

تذويب الوجود العيني للغة واختزاله في الكلمة الإلاهية المطلقة والأزلية غير القابلة لتجاوز ولا للنفي لأنها أس الإرادة الكونية وجلاء اكتمالها ، وإما جعل الله معروضا في شظايا لغة تنزلق خارج نفسها باستمرار بما يفترضه ذلك من شموله بمنطق التناهي والاستنفاد . بصيغة أخرى فماهو ألوهي يعارض الوجود الأكثر جوهرية للغة ، وما هو لغوي يستقر في إمكانه على نفي الألوهة والقطع معها .

يرسم تاريخ التيولوجيا صيغة مقلوبة لهذا الوضع . . . فالكلام المعزو إلى الله لا يتفوه به إلا فم بشري أي أنه لا يأخذ صيغة عينية للغة إلا من خلال تقاطعه بالجسد قاعدة الرغبة من حيث هي توق أولي ، والنقص والحاجة . فلم يكن لهذا الكلام الإلهي أن يعرض نفسه إلا في نظام بشري مشروط بما هو إنساني ، إذ خضع الكلام المطلق لتقطيعات النحو من حيث هو ملكة بشرية ودخلت الدلالة الأبدية تحت سيطرة اقتصاديات القول البشري بما يفيد ذلك من إتلاف . ولم يكن بإمكان الإلاهي أن يكون متاحا إلا من خلال الإنساني . بمعنى آخر فليس الإلاهي هو ما يشكل اللامشروط الذي يشرط الوجود البشري ، بل بالعكس فاالاهي مشروط بالإنساني . وبناء على ذلك لم يكن لهذا الكلام أن يعرض اكتمالا للدلالة ولا أن يقدم للبشر الحضور التام للمدلول الإلاهي . فكان لزاما مواصلة البحث عن هذه الدلالة الإلهية المفقودة وتوسيع مجال الإحاطة الشاملة بها على مستوى الفهم البشري . وهو المطلب الذي يجد استجابته المباشرة في أنسقة الشروح والتفسيرات والتأويلات التي انصبت على هذا الكلام والتي تتأسس في إطار ادعاء الإقامة بالقرب من الدلالة الإلهية . وهي العملية التي يتكرس من خلالها

انزياح من طينة مخالفة لذلك الذي يتمسك به المهتمون بالشعر . فالدال إلهي ومدلوله صار من مهمة البشر وضعه . فإن كان كلام الله توقيفا فإن الفهم البشري هو الذي يتحمل مسؤولية تحديد مدلوله وإرادته في القول وهو ما يتم من خلال التأويل والتفسير والشرح . ليغدو الدال إلاهيا والمدلول بشريا . هذا الإنزياح – كما يبدو واضحا – يتضمن طبيعة وجودية إذ لا يتعلق بخروج عن التصاق أصلي بين دال ومدلول لغويين وإنما عن تخارج جذري فرضته الإستحالة التي نتحدث عنها . ففي هذا الإنزياح لا يتعلق الأمر في أساسه سوى بالعملية ذاتها التي ترهن إمكان اللغة . أي بالفقدان الذي يحركها . . . ومن ثمة فالمدلول المنتج بعد جهــود كبيرة من القياسات والاجتهادات و مختلف أنماط العقلنة الخطابية ، ليس إلا دال ملفوف باعتقاد يقدمه كمدلول ، وفي النهاية فحتى عندما تحوك التيولوجيا إمكانا خاصا بها يلتقي فيه الله باللغة بالشكل الذي يحل فيه الأول في الثانية فإن هذا الإمكان لا يكاد يشكل نفسه حتى يتصدع . إذ لا يدخل الله إلى اللغة إلا لِيَفْقِدَ نفسه كاكتمال للدلالة ويشمله الفقدان بمنطقه . قال نيتشه «أخشى ألا يكون بإمكاننا التخلص من الإله ، لأننا مازلنا نؤمن بالنحو» [8] . غير أن النحو وإن كان يتخذ شكل الإطار القبلي الذي يحدد كل ما يمكن قوله ، وإن كانت اللغة كما يقول نتشه في نفس الفقرة «لا ترى في كل مكان سوى أفعال وكائنات فاعلة تؤمن بالإرادة كعلة ، وتؤمن بالأنا بما هو كينونة ، وبالأنا بما هو ماهية ، وتسقط على سائر الموضوعات إيمانها بماهية الأنا» فهي في النهاية ليست إلا العرض الميتافيزيقي لإلاه مشرد في دوال تلتف على

---

8 ـ نيتشه : أفول الأصنام ، الترجمة العربية ، دار أفريقيا الشرق ، ط . الأولى ، ص 36 .

بعضها البعض بشكل لا نهائي من دون الإشارة إلى أي امتلاء ولا اكتمال أي لإلاه فاقد لنفسه فخلف الكلمات لا يستقر الواحد الذي يظهر في شكل أنا يتكون كسند مرجعي لكل ما يمكن أن يقال ، بل إن هذا الأنا نفسه ليس إلا تأويلا تمارسه هذه الكلمات من خلال الفقدان الجذري للدلالة . . إن السببية وعلاقة الفاعلية التي تشكلها اللغة من داخل إطارها الصوري الذي يضبط إمكاناتها والوحدة الناتجة عنهما لا تؤسس لإرادة نافـذة تشمل الوجود وتشكله قبليا وتدفع به من الإمكان إلى الفعل ، وتدحض الصدفة والاعتباط وتبدد المفاجأة وتدخر الحقيقة إلى الأبد ، بالعكس فإن كان هناك من إرادة تخترق الوجود فهي إرادة من دون أية ضرورة ، إرادة محكومة بصدف يتم نسيانها . . .

في الفقدان الجذري للمدلول يتكون جانب من كينونة الإنسان من حيث هو كائن متكلم ، إذ في هذا الفقدان ينكشف العمق الهش للغة الذي يعري واقعة كون الإنسان ليس الكيان المتعالي للدلالة ، ولا هو المعنى الراسخ في قبلية لا تتجاوز ولا تنقض . إذ في أساس اللغة الفاقد لأساسه يتشكل الحدث الانثروبولوجي كفراغ مجرد من أية حقيقة خالدة ولا بداهة تامة في جلائها بالشكل الذي يوضع فيه العالم كأفق للمعنى والقيمة في مجرى غير ثابت محكوم بلا رجعة بالكثرة والشتات ، ولذلك بالضبط فتوق الإنسان إلى المعنى ليس في حد ذاته سوى الحركة التي يمليها عليه فراغه الأولي الذي تبنى عليه كل إمكاناته . فالمعنى الذي يعكف على تشكيله وخلقه ليس في جوهره سوى إعادة دائمة لتشكيل الفقدان الجذري الذي يضاعف من مساواة المعنى للامعنى أي لنفيه الخاص لأنه يؤسسه ويسكنه . إذاك فقط يبدو عاديا ذلك الغنى

الذي غالبا ما تم رفضه ووجه بإرادة اختزاله وتوحيد كثرته المتمثل في كثرة المعاني وفيض الحقائق التي لا تقبل أن ترد إلى بعضها ولا أن تختصر في كيان أصلي هو جذرها الذي منه اشتقت أوجوهرها الذي تغلفه أو حقيقتها التي تشكل أساسها . فحتى الوحدة التركيبية الأصلية - التي شيدها كانط في الإدراك الواعي أي الوحدة الموحدة للوعي الخالص للأنا أفكر ، والتي تسمح بالربط القبلي الذي يمنح لكل المعارف واقعية موضوعية على نحو قبلي ويتيح التأسيس القبلي للعالم الموضوعي ، والتي انطلاقا منها يصبح مفهوم الموضوع ممكنا ، لا تتشكل إلا كتراجع دائم عن نفسها كمعنى ، ومن ثمة فحتى وإن كانت تحسم كل ظهور للموجود أي تتشكل كشرط ترنسندنتالي لإمكانيته ، فإنها عكس ما أورده هربرت ماركوز في قراءته لهيغل لا تمثل معنى أصليا للوجود [9] . لأن الوجود لايتقاطع بمعناه من خلال وحدة تركيبية أصلية توحد الذاتي بالموضوعي والمعرفة بالوجود ، وحدة توليدية فيها يتأسس الاختلاف والتغاير من حيث هو اختلاف في هوية . فالوحدة التركيبية الأصلية هي وحدة مفجرة ومركبة حول فقدان جذري وانطلاقا منه تتوجه نحو العالم وتؤسس موضوعيته . والوحدة الترنسندتالية المعطاة - افتراضا- من قبل وجود الذاتية المفكرة لا تحول الفراغ إلى أساس ممتلئ . فالظهور الذي هو حصول انثروبولوجي للعالم ، حيث أنه لا يتم إلا من خلال ذات منفتحة على الوجود ، لا يتيح بالضرورة تحول الوجود إلى معنى .

---

9 ـ هربرت ماركوز نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية : ترجمة إبراهيم فتحي ، ط II القاهرة 1990 ، ص 82 .

في نص مثير يورد مرتن هايدغر هذا المقطع : « . . . وبصفة عامة ، إذا كنا نحن هم نحن وكنا من نكون ، فما ذلك إلا لأننا نظهر هذا الذي يتوارى . فماهيتنا هي بالضبط هذا الفعل الذي يشير ويحيل . إننا نكون بقدر ما نشير إلى مايتوارى وينسحب ، فبالإشارة في اتجاهه يكون الإنسان الكائن الذي يشير ، وبالضبط فالإنسان لا يكون إنسانا أولا ثم بعد هذا ، وربما بالصدفة مشيرا بالاضافة إلى كونه إنسانا بل إنه لا يكون بالدرجة الأولى كذلك إلا لأنه ينجذب إلى هذا الذي ينسحب ويكون في حركة صوبه ، ومن خلال هذا نفسه يشير إلى الانسحاب . فماهيته هي أن يكون مشيرامن هذا النوع »[10] فالأساسي الذي يحمله هذ المقطع هو الحدث الذي تتكون منه الماهية الأكثر جوهرية للإنسان . أي ذاك الفعل الذي يتحقق من خلاله الحدث الأنثروبولوجي .

عندما نعيد التفكير في مؤديات هذا التصور نجد أن الإنسان يحوز على ماهيته كإنسان ، ليس من خلال ما يدخل في صلب امتلائه الأنطولوجي ويسيطر عليه كامتلاك وكحيازة صميمية ، بل من خلال فعل الإشارة إلى ما يعر ض عنه وينسحب منه ويتوارى عنه . أي من خلال الفعل الذي يتكون عبره كدليل لا يحمل أي معنى وإنما يحيل إلي ذلك الذي لا يقبل إمكانية السيطرة عليه وتملكه ، لأنه ينسحب ويتوارى ومن خلال تواريه وانسحابه يحتفظ بنفسه ويكون أكثر حضورا . وعبر ابتعاده عنا واختفائه يجذبنا إليه . والإنسان يتكون كدليل فارغ من المعنى – حسب الاستعادة الهيدغرية لعبارة هلدرلن – لأنه إذ ينجذب نحو ما يتوارى

10- مرتن هيدغر : «التقنية ، الحقيقية ، الوجود» ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح ، المركز الثقافي العربي ، ص 195 .

وينسحب ، فإنه يدل عليه دون أن يستطيع تأويله مباشرة . . . الحدث الأنثروبولوجي إذن ليس رهينا في تكوينه بما هو حائز عليه سلفا . وتوثر عصرنا بكامله يكمن حسب هيدغر في كون الإنسان لم يفكر بعد فيما يجب التفكير فيه . ليس لأنه لا يريد وإنما لأن هذا الذي يجب التفكير فيه يعرض عنه . وبصيغة أخرى فقوة هذا اللامفكر التي تجعل الإنسان منجذبا نحو ما لا يستطيع تفكيره ولا تأويله وإنما الاكتفاء بالإشارة إليه هي ما يخول للإنسان أن يكون نفسه .

غير أنني عندما أتأمل تصور هيدغر أجد أن الحدث الانثروبولوجي لم يتكون انطلاقا من هذا الابتعاد والتواري والانسحاب الذي يواجه الإنسان والذي يجعله منجذبا نحوه دالا عليه دون إمكانية التفكير فيه ، بل من خلال حدث آخر أكثر جوانية هو الفقدان الذي يجعل هذا الكائن من دون نواة صلبة ، فكل شيء لديه يتحدد انطلاقا من ذلك الارتجاع الذاتي نحو تلك النقطة التي تبدو مؤسسة على فراغ لا يتيح لها أن تبرر ذاتها . فالدلالة تبدو إمكانية مبحوث عنها من خلال فقدانها الجذري . والحقيقة تطرح كمشروع للتأسيس المستقبلي انطلاقا من انتفائها . فالإنسان لا يقيس وجوده الخاص إلى معنى ذاتي حائز عليه قبليا به يتمكن من تحديد معنى العالم . بل يقيس هذا الوجود إلى الفقدان الذي يؤسسه والذي جعل كل معنى مساو للامعنى ، إذاك فقط يكون الإنسان دليلا فارغا من المعنى لأنه يدل على ذلك الانسحاب الجواني الذي يؤسسه دون إمكانية تأويله .

ج – الرغبة : فقدان موضوع الاشباع وإنتاج المستقبل

يتكون الجسد كقاعدة للفقدان من خلال الرغبة التي قال عنها سبينوزا أنها الماهية الجوهرية للإنسان ففي تشابك مع ، ما تفلته اللغة وما يتلفه الزمان تحين الرغبة الفقدان كخبرة ، وتجعله كمعطى تأسيسي لها بحكم توترها . فمن خلال الرغبة يتكون الجسد كحركة دائمة متوترة في مجال مشمول بفجوة يستدعي ملؤها إذكاء التوتر ودفعه إلى أقصى إمكاناته إلى حد افنائه دون إمكان ملء هذه الفجوة لتعاود ذات العملية نفسها . فالرغبة تبتلع ذاتها وهي تخلقها . وهي دائما رغبة في شيء ما غيرها ، خارجها . وما تكاد تتاخم حدها الأقصى الواقع على حافة هذاالمرغوب فيه حتى تندحر إلي لحظتها الصفر . لا يمكن التفكير في الجسد إلا انطلاقا من هذا التوتر أي هذه الحركة المشحونة بالفراغ الذي يجب ملؤه والذي يبقى دائما من دون ذلك .

خارج الرغبة ، أي في الموقع الذي لا يمكنها حيازته ولا ابتلاعه في جوانية خاصة بها ، يوجد ما يلبيها أي هذا الموضوع الذي تعمل على تجاوز نفسها من أجله ، وانطلاقا من المسافة الفاصلة بينهما والتي لا تقبل الردم والاختزال ، تعمل على إنجاز نفسها إلى حد الإفناء .

ماهي إذن هذه الفجوة التي تحدد عمل الرغبة وتحكم حركتها الدائمة في اتجاه التجاوز الذاتي ثم الإفناء ؟ إنها حصيلة الفراغ الذي يتشكل كأثر عيني للفقدان . من خلال الرغبة يُدخل الفقدانُ الوجودَ بكامله إلى التجريب أي إلى حقل الاختبار الذي ينتفي فيه الاكتمال وينفتح فيه على تجاوز التكرار والوفاء لذات النموذج . فعبر الرغبة من حيث هي حركة فقدان الآخر والتوق الدائم إلى إلغاء هذا الفقدان عن طريق

إعادة إنتاجه يحول الوجود نفسه إلى موضوع خاص للتجريب أي إلى موضوع للمغامرة يتحقق فيها الوجود ليس باعتباره الحاصل الذي يمدد نفسه وإنما ما يجب إبداعه . ومن ثمة يأخذ طابعا مستقبليا يتأكد فيه فعل الخلق .

إن الإنسان لا يحقق نفسه ككائن في العالم إلا من خلال جسده . فالعالم لا يأخذ طابعه ككيان قيد التشكيل إلا انطلاقا من الجسد . وهذا التشكل يتم من خلال الرغبة من حيث هي حركة الفقدان . فالرغبة هي التي تنتج العالم في أفق تجاوز يائس للفقدان الذي يجدد نفسه باستمرار . التاريخ نفسه ليس حصيلة العمل الواعي للكائن العاقل الذي هو الإنسان بمعنى أنه ليس اللوغوس هو الذي يكمن خلف تكون التاريخ وإنما الرغبة . فقد سبق لهيغل أن نبَّه لذلك معتبرا الرغبة في الاعتراف أس التاريخ الإنساني بل أس تكون الدولة كذلك . فلحظة الفقدان تجدد نفسها باستمرار وتجدد معها التوق إلى إفنائها وفي سياق هذا التوثر ينتج التاريخ . ومن المثير أن فرضية الفقدان تضعنا دائما بمحاذاة التيولوجيا . فعندما أرادت هذه الأخيرة تعليق الزمان في أسطورة الخلق علقت الرغبة وفي تعليق الرغبة ألغت إمكان المستقبل والعالم معا . والأبدية تشكلت كذلك باعتبارها غياب الرغبة أي هذا التوثر المدفوع نحو المستقبل . وبالمقابل ففقدان الأبدية والاكتمال والوحدة الهادئة والاستقرار في ذات النفس وانعدام التمزق تشكل وجهه الآخر كانبثاق للرغبة . فقد كانت التيولوجيا تحدد ضمنيا الوجه الآخر لغياب الله باعتباره قيام الرغبة التي تستدعي المستقبل ومن ثمة الموت والتناهي . أما الله فهو الوجود المسنود بأبديته . والأبدية ليست سوى لحظة بدون مستقبل كما أوضح ذلك

المفكر عزيز بومسهولي في كتابه : «الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق» (11) .

في «دروس حول النظرية الفلسفية للدين» يقف كانط عند هذه المفارقة التي تضم الله باعتباره كائن كل الكائنات والكائن كلي الاكتفاء ، والرغبة من خلال الإرادة والاستحالة التي تجمعهما ، إذ يشير في إحدى فقرات الكتاب أن بوغمارتن تطرق لسؤال الإرادة الإلاهية التي هي كمال عملي كما هي المعرفة كمال نظري . لكن في هذه الحالة يسجل كانط أن هناك عدة صعوبات تنتصب بمجرد ما نطرح هذا السؤال : « هل لله ملكة للرغبة ؟ إذا كان الجواب هو نعم فكيف تتكون ؟ هل تتعلق بالشيء الذي يملك هذه الرغبات أم أنها تتعلق بشيء خارجي عنها بمعنى أنها عابرة ومؤقتة ؟ لكن أي واحد من هذين الاعتبارين غير قابل للتطبيق على كائن كل الكائنات (الله) . أولا لأن الكائن كلي الاكتفاء لا يمكن أن تكون له رغبات لأنه مكتف بذاته كليا . ولأن الرغبة لا تتعلق إلا بما هو ممكن ومستقبلي . ولكن الله يملك واقعيا كل الكمالات ولم يبق له ما يمكن أن يرغب فيه كإمكان مستقبلي [12] .

الاكتفاء يلغي الرغبة والفقدان يؤسسها تحت تسميات متعددة كالحاجة وقانون النقص . . . وذلك يفيد أن المطلق من حيث هو انتفاء الإرادة لأنه كلي الاكتفاء ، ليس له ما تتوجه إليه إرادته إلا وهو حال فيه لأنه لا يكون بحكم كماله في حاجة لشيء خارج عنه ، لأن الحاجة افتقار والافتقار نقص والنقص إبطال للكمال وإبطال الكمال نفي للمطلق .

---

11 ـ عبد العزيز بومسهولي : «الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق» دار وليلي 2001 ، ص 67 .

12 - E. Kant : Leçon sur la théorie philosophique de la religion E. di. 1993.p

غير أن كانط عاد في نهاية الفقرة المشار إليها أعلاه إلى إعادة ترميم الخلل الذي يربك التأسيس الأنطولوجي للعلاقة بين الله من جهة والإرادة والرغبة من جهة ثانية . يقول : «بالنسبة لكائن مستقل ومكتف بذاته ، أساس الإرادة والرغبة في وجود أشياء خارجية عنه يوجد في كونه يعرف كذلك الملكة التي هو حائز عليها والمتمثلة في ملكة جعل هذه الأشياء واقعية »[13] ويوضح ذلك قائلا : « لايمكن التفكير في علية الله ، أو ملكته لجعل الأشياء الخارجية عنه واقعية ، كشيء آخر غير فهمه ، بعبارات أخرى فالكائن المكتفي بذاته لايمكن أن يصير علة أشياء أخرى خارجة عنه إلا من خلال فهمه ، وبالضبط فعلية فهمه هذه التي تسمح بجعل موضوعات التمثلات واقعية ، هي التي تسمى بالإرادة ، فهذه العلية التي للكائن الأسمى بالنسبة للعالم ، أى الإرادة التي من خلالها خلق العالم ، ترتكز ، ولا يمكن أن تركز إلا على فهمه الأسمى »[14] .

ويحذر كانط من أن هذا التصور للإرادة والرغبة الإلهيتين يبقى ممكن الإدراك طالما لم يضف عليه طابع أنثروبولوجي .

يتحرك الفقدان من خلال الرغبة لإنتاج المستقبل وإفناء المطلق وتحقيق التناهي . ومن ثمة فهو ينقض دائما المطلق ويرتبط به أنطولوجيا . حيث يعيد من خلاله تكوين ذاكرة للإتلاف البدئي الذي حملته معها الرغبة والذي من خلاله يحل الإنفاق محل الإدخار . أي هذا الإنفاق الذي يستنفذ الحاضر من أجل المستقبل . إذ بدون تبديد وإتلاف لن تتم الحركة التي بها يتم إنتاج المستقبل . وهو ما عمل ضده تصور كانط المعروض

13 ـ نفسه : ص 133 .

14- نفسه : ص 131

أعلاه إذ أنه يدخر إمكانية العالم في الفهم الإلهي ويجعل الإرادة الإلهية حركة داخلية دون أي توق للمستقبل ، يقول كانط : «أين تكمن الإرادة الإلهية ؟ يمكننا الإجابة أنها تكمن في واقعة كون الفهم الإلهي يحدد نشاطه في إنتاج الأشياء التي يتصورها» [15] ويؤكد مرة أخرى أن الله ليس في حاجة لأي شيء خارج عنه . وهذا الادخار يناقض تماما حركة الإنفاق والتبديد التي تحايث الرغبة وتستدعي المستقبل . وبذلك فالإنسان له مستقبل طالما أنه كائن راغب . فالمستقبل ليس من نسيج الزمان وإنما من عمل الرغبة .

الرغبة دائما ثورية . هكذا تحدث جيل دولوز في الحوارات [16] لكن لماذا هي كذلك ؟ ليس فقط لأنها تريد مزيدا من الاقترانات والتنسيقات كما قال . بل لأنها متعلقة بفقدان هو الذي يؤسسها ويمنحها قوتها المتجددة التي تجعل كل بروز لها يسائل كل البنيات القائمة [17] . فالرغبة تبحث عن موضوع للإشباع لأنها فاقدة لإمكانية الإشباع القبلي ومن ثمة فهي تتحرك حول عدم امتلاء بدئي غير قابل للتجاوز . ومن خلال الرغبة يفتح الفقدان في الجسد ثغرة الآخر . والحب نفسه يغدو عاطفة الفقدان .

---

15 نفسه ، ص 136 .

16 ـ دولوز ـ كلير بارني : حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة ، ترجمة عبد الحي أزرقان ـ أحمد العلمي ، دار إفريقيا الشرق .

17 ـ نفسه ، ص 103 .

4 - الحقيقة : ما يفقده الوجود في المعرفة :

أنطولوجيا عندما نعيد التساؤل الكانطي : من هو الإنسان Was ist der mensch ؟ ستكون إجابتنا انطلاقا مما عرضناه أعلاه : إنه كائن تتجمع ماهيته حول فقدان أولي منه يتأسس جذر إمكانيته الوجودية . . فهذا الفقدان هو الذي يحرك كلامه الفاقد لأي مدلول من أجل دلالة لن توجد أبدا ولم توجد قط . وهو الذي يحكم زمانه بمنطق الإنفاق والتبديد الذي يجعل المستقبل غير قابل للإستدعاء إلا بناء على فقدان اللحظة الحاضرة وإتلافها . وهو كذلك الذي يحرك في رغبته توقها لموضوع ضائع سلفا .

في البداية انطلقنا من تحديد الحقيقة باعتبارها الصيغة التي يدبر بها عصر ما العلاقة بين المعرفة والوجود . وهذا التدبير يرتكز إلى أرضية انثروبولوجية تتحد في كون الحقيقة لا تنفصل عن هذه الأرضية الأنثروبولوجية ونواتها الأساسية . إذ الحقيقة ليست نظاما مستقلا عن الإنسان ولا توجد في موقع مفارق له . فالعالم بكامله غير معني بالحقيقة ، وحده الإنسان جعل نفسه مشغولا بها لأنه محكوم بالفقدان الذي يتيح اللغة والرغبة والمستقبل . والذي يضع في نفس الوقت الحقيقة في تشابك معها . فتدبير العلاقة بين المعرفة والوجود هو في عمقه عمل الفقدان وحركة الاستحالة التي ينتجها .فالحقيقة هي ما يفقده الوجود في المعرفة . إنها لا تقول شيئا ولا تحدد شيئا ولا تظهره . لأنها تلك الثغرة التي لا يمكننا التفكير فيها إلا تحت إسم مجهول (x) .

الأمر هنا لا يتعلق باحتجاب لوجود يمانع في الظهور ويتوارى في علويات الغيب الذي يتحكم في العالم ويصوغ إمكاناته قبليا ويقوده نحو

مصيره الحتمي الذي يقرره له منذ الأبد . بل يتعلق بفقدان جذري يسكن المعرفة ذاتها ويعرض حيازتها للوجود إلى إتلاف . وبذلك فالحقيقة من حيث هي ما يفقده الوجود في المعرفة لايمكن تصور إمكانها إلا وهي مساوية للاحقيقة لأن الحقيقة على النحو الذي حددناه سابقا تشكل انعداما جذريا للمعيارية بما فيها المعيارية الذاتية التي تجعل منها معيار نفسها الذي تقاس إليه وتحدد ما عداها انطلاقا منه . معنى كل هذا أن الحقيقة انعدام أصلي منه يشرع في خلق ما هو حقيقي ، إنها ليست حصيلة ما هو موجود بل ما هو مفقود وليس لهذا الفقدان مضمون ثابت ولا وحدة داخلية ولا شكل راسخ . ولذلك فهو يحافظ على حضوره بإمكانات متجددة . وهو نفسه الذي يجعل من الأوهام التي تم نسيانها باعتبارها كذلك حقيقةً كما قال نيتشه .

الحقيقة قوة ، إنها قوة الفقدان الذي حول الإتلاف والتبديد إلى نداء لاستعادة المكتمل والحاصل . لكنه نداء من دون استجابة ولا وعد بالتحقق . فما يضيع بين الوجود والمعرفة ، وما يضيع في صلب المعرفة ذاتها ، أي في علاقة مع نفسها يعاد تكوينه كأفق نهائي يجب الوصول إليه ، لكن في صيغة غفل مجهولة تتجمع حول كلمة «الحقيقة» التي مازال الإنسان يستنفد مجهوداته ليمنحها مضمونا وعدم تمكنه من ذلك يرجع إلى كونها متعلقة بالفقدان أي بثغرة غير قابلة للملئ . قوة الفقدان إذن تتجلى في هذه الحركة التي تجعل الإنسان مرهونا بأفق مثالي فارغ لا يحصله كمعرفة ومع ذلك يتوق إليه دون حتى أن يعرفه . والحقيقة كما فكرت فيها تتعلق بهذا الفراغ .

عبد الصمد الگباص



الفصل الثاني

الحقيقة أو استراتيجية الخداع

تقديم

أول مرة أشعر وأنا بصدد التوطئة لجملة من الأطروحات التي تخص واحدا من أكبر فلاسفة التاريخ في أواخر القرن التاسع عشر ، أني متورط لاشك ، في استشكال شاق ومحير في نفس الآن . لماذا ؟ لاعتبارين إثنين : الأول لأنني مرغم على الكتابة وتكسير هذا الصمت الذي يطبق علي من كل جهة ، الثاني لأننا ما أن نطأ بأقدامنا عتبة الكلام حتى نغدو ببغاوات ، فنحن « لانظل فلاسفة إلا ما دمنا صامتين» (*) [1] .

فوحده الصامت يمتلك عدا أذنيه ، آذانا أخرى ، تجعله قادرا على جس النبض والإصغاء بحذر إلى العالم وحقائقه . هذه الحقائق التي سبر فكر نتشه أغوارها ، وراح يستنفذ طاقته فيها ويقلبها في كل الاتجاهات إلى أن وصل بها إلى الحافة أو ماقد نسميه الطرف الأقصى للفكر . وثمة استراح في ليل جنونه عام 1888 لما انهار عقله واستقال كليا من عالم الإنسية الذي طالما أنهكه . وإذا كانت فلسفة نتشه منذ بدءها مهووسة لا بالتساؤل حول ماهية الحقيقة فحسب بل حول شروط إمكان الحقيقة عامة ؛ أفليس من حقنا بل ومن المفروض علينا أن نخضع الفيلسوف

(*) أقصد بالصمت هنا تلك الإمكانية المتاحة للذات لخلق حيز معين وتحريره من سطو العلاقات النزاعية التي تضحى « الأنا» المتكلمة ضحيتها .

1- Nietzsche, Humain, trop humain, librairie générale française,1995 P : 32.

نتشه ، لمجهره هو ذاته ؟ أليس من الأفيد ، قبل المضي نحو التساؤل عن الحقيقة عند نتشه أن نتساءل عن حقيقة نتشه ذاته؟ إذ كيف يمكننا أن ننظر إليه ؟ وهل علينا أن نعتبره فيلسوفا أم فنانا ؟ أم الإثنين معا ؟ وهذا على مايبدو مجازفة ورهان صعب . فنموذجي الفيلسوف والفنان ، في تعارض كبير من حيث دلالتيهما ، حتى عدنا تمشيا والعادة ، نعزو الواقع للفيلسوف والخيال للفنان . على الفيلسوف وفق هذا التصور أن يعمل على وصف العالم من حيث حقيقته وواقعيته القحة ، في حين أنه على الفنان بخلاف الفيلسوف ، أن يبدع حقيقة فريدة ، لاتشبه الطبيعة في شيء ومجردة إلى حدما من كل واقعية معطاة .

على الفنان إذن ، أن يتصور العالم وحقيقته على عكس ماهي عليه ، ودونما استناذ لمنطق العقل [1] ، بيد أنه على الفيلسوف التقاط الحقيقة كما تتجلى له وكما يفكر فيها في حدود عقله بالضبط . وإذا ما كان الفنان وحده هو المسموح له بأن يستخذم خياله وإلهامه كما يحلو له وذونما قيد أو شرط ، فما هو حال فيلسوف يختلف عن باقي أصناف الفلاسفة التقليديين ؟ ماهو حال فيلسوف يجمع ما بين الإلهام والتفكير العقلاني ؟ ومابين الخيال الشعري والنقد الجنيالوجي ؟ أليس متهما بالإخلال بالمذهب ؟ .

يمكننا القول بأن الارتياب الذي طالنا ونحن نراوض موضوع الحقيقة عند نتشه فانحرفنا رغما عنا لنعرج نحو حقيقة نتشه ذاته ، إن كان له من داع فإنما هو بالأساس تلك المجريات الأولى والآراء المغرضة التي

(1) يكاد هذا التعريف أن يطابق تعريف شوبنهاور للفن من حيث هو : «تأمل الأشياء ، في استقلال عن مبدإ العقل » انظر مؤلفه :
Le Monde comme volonté et comme représentation, liv3 § ph.36 T,1, P. 191 Alcan

صادفت فكر وكتابات هذا الأخير ، بحيث تم اعتباره في بدايــات الأمر ، مجرد كاتب في الأدب ، تحكــم كتابـــاته نبرة تكاد تخلو من كل منطق وعقلانية . وبالفعل فغالبا ما وصف خطابه بالسديمية والتناقض في مجمل أطروحاته . ومثلما وضح ذلك Jacques le Rider بوسعنا القول بأن أغلب انتاجات وإبداعات نتشه ، قد استقبلت في مرحلة أولى (مابين 1890 و 1930) كما لـو كانت ذات نبرة أدبية محضة ، واستمرت هذه النظرة حتى حدود نهاية الثلاثينيات ، حينما صنف كوليج السوسيولوجيا نتشه كفيلسوف لاعقلاني . لكنه ، بعدئذ مباشـرة ، ولاسيما مع صدور بعض أعداد مجلة Acéphale (بلا رأس) ، تـم الإعتراف «بنتشه كفيلسوف - فنان» [2] ورغم هذا كله ، فحقيقة دلالة الفيلسوف ماتزال ملتبسة عند نتشه لا سيما و أنه من لا يفتأ يتحدث عن أصناف عديدة من الفلاسفة ، يمكننا حصرها على منوال «دولوز» في ستة [3] هي :

1- الفيلسوف المقنع : 2- الفيلسوف الناقد 3- الفيلسوف اللاوقتي 4- الفيلسوف الفزيولوجي والطبيب 5- الفيلسوف المبدع لإمكانات جديدة للحياة 6- الفيلسوف المشرع .

والحال أن الفكر الفلسفي عامة والفيلسوف خاصة ، كان مجبرا منذ ولادته أن يبدأ بالتنكر والتقنع ، حتى يضمن له إمكانية مافي الوجود . وعلى إثر ذلك بالضبط ؛ لم يكن أمـام هذا الأخيـر إلا أن يقتـفي آثار كل النمـاذج المكـونـة سلفـا للإنسـان الزاهـد ؛ وبقدر ما كانت هذه النماذج

---

2 - Magazine litteraire, Hors-série n° 3, 2001, P : 47.

3ـ انظر: Gilles Deleuze, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie, P.U.F. 1965, P.P 49 à 57.

مجسَّدة بالأساس في كل من : القس والكاهن والإنسان المتدين بصفة عامة ، بقدر ما كان المثل الأعلى الزهدي ولوقت طويل بمثابة القناع الخارجي الذي لازم الفيلسوف وكان شرطا ضروريا لوجوده . فلم يكن مضطرا لتقمص دور هذا المثل الأعلى ، حتى يكون فيلسوفا فحسب ، بل كان مفروضا عليه أيضا أن يؤمن به كمثل أعلى حتى يستطيع أن يجسده بإتقان (4) . وعلى هذا الأساس ، عرف الفيلسوف طبعا خاصا ، جعله في منأى عن الكون ، وحبيس نمط زهدي متقشف لاينفك يبدي عدوانيته للحياة . وهذا الصنف من الفلاسفة هو من يشبه الأسروع على حد توصيف نتشه ، إذ يميل دوما إلى العيش بطريقة زاحفة . . . فهل تغيرت الأشياء اليوم ؟ يتساءل نتشه ، هل تمكنت هذه الحشرة الخطيرة ذات الأجنحة والألوان المتعددة ، وهل استطاع هذا العقل المنطوى عليه داخل الشرنقة ، بفضل هذا الكون الأكثر إشعاعا وحرارة ووضوحا ، أن يتخلص أخيرا من ثيابه الرثة لينقض على التو ، وسط النور ؟ هل ثمة اليوم مايكفي من الجرأة والعزة ، من البسالة والوعي الذاتي ، من إرادة العقل والرغبة في تحمل المسؤولية كما من حرية الاختيار على وجه الأرض لكي يكون وجود الفيلسوف ممكنا ، من الآن فصاعدا ؟ (5) .

ليس الفيلسوف المقنَّع إذا ، إلا ضربا ينبغي تجاوزه ، لكن كيف ؟ بالقليل من الجرأة والشجاعة على اعتبار أن « كل بحث وكل خطوة إلى الأمام في ميدان المعرفة ، لها جذورها في الشجاعة كما في الصرامة والطهارة إزاء الذات» (نتشه ، هذا الإنسان ، تمهيد 3-2) هنا نتحول مع

4 ـ نفسه ص . 49 .

5 ـ انظر Nietzsche, la généalogie de la morale, traduction d'Hernri Ed. Cérès, 1995, III, 10

نتشـــه من نمـوذج الفيـلسوف المقـنـع الى نمـوذج الــفيلسوف الناقــد «le philosophe critique»الذي لايني يقيس المســافات التي قطعها ومدى انفصاله وتخلصه من الأحكام المسبقة التقليدية ، متجها صوب سبل جديدة ، معلنا حربا ضروسا ضد كل الأصنام ، عاملا بتقنية ضربة المطـرقــة على قلب كل القيم وإثبات كل ماهو مرعب وإشكالي في الحياة . لننصت لنتشه يجسد بوضوح هاته الرؤية الفلسفية الناقذة ، في إحدى شذرات مؤلفه هذا الإنسان (تمهيد 2-3) : «إنني تلميذ الفيلسوف دينزوس ، وسوف أتمنى ثانية أن أعتبر شخصا خرافيا أكثر منه قديسا (. . .) أن أجعل الناس على أحسن حال فذلك هو آخر شيء يمكن لي الوعد به . لن أشيد أصناما جديدة ، ليعرف القدامى إذاً ما قيمة الحصول على أرجل من وحل ، فإسقاط الأصنام - هكذا أسمي كل جنس مثالي - هو ما كان سلفا ، أكثر أدواري جدارة» (6) من ثمة سعي صاحب أفول الأصنام ، باعتباره أيضا ، الفيلسوف الطبيب الى تفكيك الأنا ، وتذويب كل نزعة ذاتية تدعي تمركزها وانطواءها على قوام وحدة جوهرية . وإذا ما كانت جنيالوجيا نتشه تصل بنا إلى حد استنطاق الأصول وتفكيكها ، فالفيلسوف الفزيولوجي هو من يسترسل في ذات السياق ، منتقذا التاريخانية والنزعة الإنسانية ليكشف النقاب عن ذلك التلاحم الكامن مابين الجسد والتاريخ ، مادام الجسد كما يذهب إلى ذلك فوكو ، مفعول التاريخ : ينقشه ويهده ، « فحياتنا الواعية ليست إلا نظير قصة ، تجري مجمل أطوارها داخل عالم من اختراعنا وتخيلنا ، فنحن لانتكلم أبداسوى عن اختراعاتنا (كما عن عواطفنا) ، كما أن لحمــة

---

6 ـ دولوز ، مرجع مذكور ، ص 50 .

البشرية لاتعتمد أساسا إلا على ماتوارثته من تلك الاختراعات - بيد أن اللحمة الخالصة (بفضل التناسل) تواكب السير في طريق مجهول (. . .) خلاصة القول أن الأمر ماتعلق إلا بالجسد خلال كل هذا التطور العقلي : هذا التطور الذي كان من المفروض أن يجعلنا أكثر إحساسا وشعورا بتكون جسد أرقى ، بحيث أن العضوي لازال بإمكانه أن يسمو الى الأعالي ، وما نهمنا لمعرفة الطبيعة إلا طريقة للبلوغ بالجسد إلى الكمال . فنحن على الأصح ، لانجري تجارب يصل عددها الى مئات الآلاف ، سوى من أجل تغيير الأكل والمسكن وطريقة عيش الجسد ، هكذا يعتبر الوعي وأحكام القيمة التي يحملها الجسد في ذاته ، فضلا عن كل أنواع اللذة والألم ، علامات دالة على هذه التحولات والتجارب ليس إلا» (7) . وفي سياق تناوله لنماذج الفلاسفة واحدا تلو الآخر ، يصل نتشه الى التجديد في المجال الفلسفي وإبداع نمطين تعبيريين جديدين هما : الحكمة والقصيدة . وبناء على هذا استعاض عن كل معرفة مطلقة كما عن كل بحث غايته الحقيقة واضعا مقابلهما مايدعوه بالتفسير والتقويم . «فإذا كان التفسير هو مايمنح الظواهر معنى جزئيا وفرعيا ، فالتقويم هو مايحدد القيمة التراتبية للمعاني موحدا بالتالي مابين الأجزاء ذونما حجب أو إنكار لتعددها» (8) وإذا كان الفيلسوف الفزيولوجي والطبيب في ارتباط بالحكمة التي تعني في آن واحد التفسير والشيء المفسر ، فذلك ليس إلا لأنه مافتئ يعتبر الظواهر أعراضا وينطق بالحكم . يكمن عمله كمفسر إذا ، في إضفاءه المعاني على الأشياء والموجودات ، وفي

---

7 - Nietzche la Volonté de puissance, II, 261, Trad Geneviève Bianquis, Ed. N. R.F. Gallimard.

8 - «دولوز بصدد نتشه» ترجمة حسن أوزال ، مجلة فكر ونقد ، ع 39 ، مايو 2001 ، ص 120 .

خلقه وإبداعه الدائم لحقائق لاحصر لها ، تجعله دوما بالقرب من ذاته وفي صيرورة لاتكل . أما الفيلسوف الفنان فهو المقوِّم الـــذي بقدر مايضع في اعتباره التمثلات بقدرما يبدعها وينطق بالقصيدة ، « لذلك ففيلسوف المستقبل ، فنان وطبيب وبكلمة واحدة مشرع . فالفلاسفة الحقيقيون بحسب نتشه إنما هم أولئك الذين يحكمون ويسنون القوانين ، ويقولون : هذا ما يجب أن يكـون ! إنـهم هم الذين يحددون معنى وسبب كل تطور إنساني ، فيضعون رهن إشارتهم ، ومن أجل هذا ، كل العمل التحضيري الذي أعده كل من عمال الفلسفة . إن أمثال هؤلاء الفلاسفة الحقيقيين ، لاينفكون يمدون أيديهم الخلاقة نحو المستقبل ، ومن أجل إتمام هذه المهمة ، فكل ما كان موجودا ، يصلح لهم لاكوسيلة فحسب بل كأداة ومطرقة أيضا . وإذا كانت المعرفة بالنسبة إليهم إبداعا ، فإرادة الحقيقة لاتعني شيئا آخر غير إرادة القوة . أما أعمالهم فتكمن أساسا في سن القوانين ، فهل من أمثال هؤلاء الفلاسفة في زماننا هذا ؟ [9] .

لامراء أن الفلسفة (*) تبعا لهذا المنظور ، هي ما يعمل على ترجمة جملة من الأفكار (لايهم الفيلسوف ما إذا كان صحيحة أم خاطئة) تعكس حالة الجسد : صحته أو مرضه . لقد اكتشفت يؤكد نتشه في

---

9 - Nietzsche, Par delà le bien et le mal, VI, 211, trad Geneviève Bianquis, Aubier.

(*) من وجهة نظر تاريخية بوسعنا القول أن الفلسفة كانت تعني المعرفة العقلانية والعلمية ، ودلالة قولنا هذا ، واضحة من خلال التعريف الأرسطي التالي : «من اللازم أن ندعو الفلسفة علم الحقيقة » انظر Aristote, la Métaphysique, liv.1. §I, t I. P. 108 Vrin. لكن التحليل النتشوي للجسد قلب الفكر الفلسفي على عقبيه ، وحقق ثورة منظورية بحيث أضحى الجسد كموضع ترتبط فيه أتفه الممارسات الاجتماعية بنظام السلطة الشاسع ، حقلا خصبا للتفكير . على هذا الأساس تأثر فوكو بنظريات نتشه حول الجسد إلى حد بلورته لما يسميه بتكنولوجيا الجسد السياسية ، حيث تتداخل السلطة بالمعرفة

مؤلفه ماوراء الخير والشر ، أن كل فلسفة عظيمة إلى يومنا هذا ، إنما هي اعتراف لصاحبها (سواء قصد ذلك أم لا) وسجل لذكرياته « فالنص الفلسفي بحسب هذه الرؤية النتشوية هو ما لاينبغي عزوه الى حقل الأحكام الصحيحة أو الخاطئة ، أو لحقل الحقيقة ، فليس المطلوب وحالنا هذا هو الصورة الصائبة إنما صورة فقط أي البحث عن أفكار لاغير ، وليس البحث عن أفكار صائبة . والبحث عن أفكار فقط معناه الالتقاء والصيرورة (*) والسرقة والقرانات ، ذلك المابين الإثنين للعزلات » (10) فكل نص برأيه منفتح ومتاخم لحقول لاحصر لها من التأويلات ، مادامت كل قراءة للنص ليست في آخر المطاف إلا تقريبية ولا نهائية ، بحيث يستحيل التغلب على نظير ذلك التهديد الذي يطالنا ونحن نرى المعاني تغدو لاعقلانية أو تتلاشى بالأحرى داخل عالم الكاووس . وإذا ما كان النص وفق هذا المنظور هو مايستدعي التأويل ، فقد اقترح نتشه طريقة يمكننا الإقتداء بها ، يحق لنا تسميتها ب « فيلولوجيا النص» : علينا إذا أن نتعلم كيف نفصل الوقائع "Les faits عن التأويلات ، أي ألا ندع المعتقدات التي لاجدوى

وتنصهرا . وبوسعنا القول أن مشروع فوكو الفلسفي ارتكز أساسا وفي مجمله عى هذه الأطروحة بالذات ، ومؤلفاته أحسن دليل على ذلك بدءا من تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961) إلى تاريخ الجنسانية بأجزائه الثلاثة (1976 - 1984) مرورا «بميلاد العيادة» (1963) والمراقبة والعقاب (1975) .

(*) يذكر فوكو وهو بصدد نتشه « ألا شيء في الإنسان ، ولا حتى جسده ، ثابت بما يكفي لفهم بقية الناس ولمعرفة أنفسنا فيهم ، (انظر فوكو ، مسيرة فلسفية ، أو بيردريفوس وبول رابينوف ، ترجمة جورج أبي صالح ، مراجعة مطاع صفدي ، منشورات مركز الإنماء القومي ، ص .102) .

10 ـ دولوز ، كليرباني ، حوارات ، في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة ترجمة عبد الحي أزرقان ـ أحمد العلمي ، أفريقيا الشرق . ص 18 .

منها تشوش المعـــاني الرئيسية « فالفيلولوجيا هي مايفيد بشكل عام ، فن إجادة القراءة – ومعرفة الكشف عن الوقائع دونما تشويهها بواسطة التأويلات ودونما أيضا فقداننا ونحن نناشد الفهم لكل الخصال من قبيل الحذر ، التأني والدقة »[11] تقوم هذه الرؤية الفيلولوجية ، كبعد من أبعاد الفيلسوف الفنان ، على تصور نتشه للحقيقة باعتبارها فعلا إبداعيا ليس إلا ، وهذا ماسوف نوضحه فيما بعد . فالحقيقة في نظره ليست «شيئا يوجد سلفا هنـا وعلينا العثور عليه أو الكشف عنه ، بقدر ما هي شيء علينا إبداعه »[12] ذلك أن انتاج الحقيقة هو مايعتبر بحسبانه نوعا من « التقـويم الفعـال L'évaluation active ، أي صيـرورة لاتنتـــهي أبـــدا ، وفي استمرار دائم ، باعتبارها فعل ينجز التاريخ ؛ فالصورة الجديدة للفكر تفيد أن الحقيقي ليس هو عنصر الفكر ، إن عنصر الفكر هو المعنى والقيمة . فليست مقولات الفكر هي الحقيقي والزائف بل النبيل والخسيس ، العالي والسافل ، وفقا لطبيعة القوى التي تستولي على الفـــكر بحد ذاته» [13] والـواقع أن هـــذا التصور للحقيقة هو ماسمح ، لنتشه ، من حيث هو الفيلسوف – الفنان ، بهزم لا الإدعاءات الحتمية أو التـرهـــات اليقينية فحـــــسب بل كذلك كـل مايستند إلى معيار علي ، متعال ؛ مما جعلنا اليوم نقتفي اثار نهج نسبي ، قادر على خلخلة كل الأفكار المطلقة وفضح سفالة الفكر حيثما تكون . وعلى هذا النمـط وبهذه الطريقـة ، يعيد صـاحب « إرادة الـقـــوة» تنظيـم

---

11 - Jean Granier, Nietzsche, que sais-je ? 5 ème éd. P.U.F. P. 62.

12 - Magazine littéraire, Hors série n°3,2001, P 41.

13 ـ دولوز ، نتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى ، 1993 ، ص 134 .

الفلسفة ، محـــددا قيما لاتفتأ تتجدد . إذ عوض الثنائيـة الميتـافريقية الظاهر- الجوهر ، والعلاقة العلية العلة / المعلول ، يطرح نتشه العلاقة المتبادلة مابين الظاهرة والمعنى ، ذلك أن كل ظاهرة يتبدل معناها بحسب القوى التي تستحود عليها أو تتعايش بغية السيطرة عليها . فنحن نحصل على معنى الشيء بتحليلنا للقوى المتعاقبة عليه بحيث أن كل إخضاع وسيطرة إنما يعادله تفسير جديد (*) . فلا يفتأ كل تفسير أن يكون تحديدا لمعنى ظاهرة معينة ، هذا المعنى الذي يكمن أساسا في علاقة القوى التي من خلالها يعمل بعضها ويؤثر في حين تكتفي أخرى برد الفعل في إطار معقد ومتسلسل .

1. نتشه وسؤال الحقيقة :

يحتل سؤال الحقيقة عند نيتشة ، كما دأبت على ذلك كل فلسفة خالدة ، موقع الصدارة . فما من مؤلف من مؤلفاته إلا ويطرق ذات السؤال . وإذا كانت الأطروحات النتشوية تقتفي في مجمل أطوارها ، آثار المقولة الأفلاطونية الشهيرة : «أن نتفلسف يعني أن نبحث عن الحقيقة بكل ما نمكله من تعقل» ، فالمنظور النتشوي لايفتأ يخالف ويختلف عن المعنى الأفـلاطوني بامتياز . فبدلا من مضيه نحو التساؤل عما هي الحقيقة ؟ يتساءل في الفقرة الأولى من مؤلفه ماوراء الخير والشر :« ما الذي فينا يريد الحقيقة؟ . . . لقد تساءلنا عن قيمة هذه الإرادة . وإذا ما افترضنا بأننا نريد الحقيقة ، فلماذا لانريد بالأحرى اللاحقيقة ؟ أو

(*) فالتفسير لايكتمل أبدا ، مادام أن ليس ثمة أصلا ما ينبغي تفسيره .

اللايقين ؟ . . . يبدو لنا أن المشكل لم يسبق له أن انطرح إلى يومناهذا ، وأننا أول من أدركه ، وواجهه وتجاسر على طرحه » .

لماذا لانريد بالأحرى اللاحقيقة ؟ على هذا النحو يلح نتشه على سؤال ينوي من خلاله لاخلخلة بنيان كل فلسفة تقليدية فحسب ، إنما أيضا تقويض أصول كل نزعة لاهوتية . وهو إذ يقابل هنا مفهوم الحقيقة بمفهوم اللاحقيقة ، فذلك بالضبط لأن الحقيقة هي مايمتثل أمامنا كإله و كماهية ، أي كعالم ماورائي . ومن ثمة ضرورة التفكير في قيمة الحقيقة كما في العلل التي جعلتنا نخضع لها : مما يستدعي الإقدام على إجراء راديكالي ، حيث الذي يهم ليس هو العالم الآخر ، عالم المثل الأفلاطوني ، الحقيقة والله ، لكنه هذا العالم بالضبط - لاغير- هذه الأرض وكل مايرتبط بها . إن واجبنا الإنساني ، والمهمة الموكولة إلينا هم نحن بالذات . إذ علينا أن نحول ذواتنا باستمرار ، إلى نور وألق . على هذا الأساس لاتهمنا الحقيقة (*) أكثر مما تهمنا الحياة .

يذهب مفهوم الحقيقة إذن ، إلى حد خلق الشرخ فينا ومن حولنا ، إذ يصف عالما على أنه حقيقي ، مما يتولد عنه تقديم هذا العالم في صورة مفككة تكاد لاتحمل أدنى بصمات مبدعيه .

يتضح مما سلف أن مقاربة الفكر الفلسفي النتشوي ، تجعلنا على بينة من حضور تأمل أصيل حول الحقيقة :« إنه التأمل الذي يطرح السؤال الجدري حول معنى وقيمة مانسميه ب الحقيقة» . وإذا كان نتشه على حد

(*) غالبا ما يطرح نتشه مسألة قيمة المعرفة بالنسبة للحياة ، فيبادر بمساءلة قيم المعرفة ويربط بينها ودرجات تراتب الحياة والإرادة . لينطرح بعدئذ المشكل الأكثر إحراجا : من ذا الذي يريد الحقيقة ؟ فيما تفيد الحقيقة ؟ ما قيمة الحياة الخاضعة لمعيار الحقيقة ؟ ألا يعلو مرتبة وشأنا ، ذاك الذي يريد أن يفضح الحقيقة عن نظيره الذي يتحصن بها ؟ .

تعبيره ذاته ، هو من افتتح « مدرسة الشك» ، فليس مرد ذلك إلى رغبته في استدماج ، بطريقة غير مباشرة ، لما كان ينتقده ويرفضه بوضوح . أي « الحقيقة الرسمية» الخاصة بأولئك الذين مافتئوا ينهجون المنطق في التاريخ . وبطريقة أخرى بوسعنا أن نقول ، أنه إذا لم تعد بالنسبة إليه كل المقولات التقليدية من قبيل «الغاية» «الوحدة» «الوجود» تفسر العالم ، فمن اللازم ، على الأقل لإعادة صياغة أصل طريقتنا في التفكير أن نتساءل حول أصل الاعتقاد ذاته في هذه المقولات . تغدو الأسئلة الجدرية إذا ، كالآتي : لماذا ، بصفة عامة ، نؤمن ؟ وما الحجج التي بحوزتنا حتى نؤمن بمثل هذه المقولات ؟ .

والحال أن المثير في هذا الموقف الراديكالي ، هو أنه بوسعه ، موازاة مع التصـــريح بحججنا في الاعتقاد ، أن يعطي انطلاقة مابعد حداثية جديدة ، لمبدإ الحداثة ذاته ، موجها من ثمة النشاط الترنسندنتالي الخاص بالتأمل الفلسفي ، بدءا من الشك الراديكالي حول فعل المعرفة من أجل تحليله بشكل أفضل . هكذا يفتتح نتشه طريقا آخر نحو تجديد مانسميه اليوم ب «الوظيفة الرمزية» [15] ، باعتبارها مايرسم ويحدد الدور المنوط بنا في مجال الإبداع الذي هو المجال الأساسي بامتياز .

إن سؤال الحقيقة عند نتشه هو ما يحملنا إلى طرق مفهوم التمثل في حد ذاته ، فإذا كان الإنسان مقياس كل الأشياء ، فكل تمثل لايفتأ أن يكـــون احتـــمالا من بين احتمالات ابداعية الإنسان . ولما كان الواقع خاما ، فنحن لانكاد نعرفه بدقة إلا بقدرما نشوهه ونعمل على تخطيئه

15 - Angèle Kremer- Marietti, dans son introduction à Humain trop humain de Nietzsche, livre de poche, librairie générale française 1995, P. 10.

فكل معرفة مطلية بالخطأ وكل تمثل لاريب أن يكتنف في طياته درجات معينة من الخطأ . هكذا ينحو صاحب إرادة القوة « إلى التأكيد على أن المسألة التي تطرح نفسها هنا ليست هي :كيف ينتج الخطأ ؟ بل هي« كيف يكون نوع من الحقيقة ممكنا رغم الخطأ الأساسي للمعرفة ؟ » (16)
وبناء عليه فبوسعنا أن نحصر الحقيقة في ثلاث تمثلات ممكنة :

فهنالك من جهة أولى ، تمثل المتدين ، الذي يرى أن الله مصدر الحقائق كلها والإنسان إحداها لاغير . من ثمة استسلامه لتعدادها ووصفها ، عاملا وفق منطق علي ، بحيث يغدو كل ما يحصل أو يحدث بالنسبة له حاصل علة العلل التي هي الله ، باعتباره للحقيقة مستقلة بذاتها وليس له إلا أن يترك لها المجال حتى تملي عليه ماتراه ضروريا من ظواهر ووقائع . ومن جهة ثانية هنالك تمثل «العقل الحديث» ، هذا الذي رغم وجود حقيقة موضوعية أي الحقيقة في ذاتها وهو ماصار يجسده العلم الذي وإن دأب يرفض فكرة الإيمان بالله بدعوى تناقضها مع مسألة الخضوع « للحقيقة الموضوعية» فهو لايعمل سوى على الانتصار لاله جديد بدلا من الإله القديم ؛ ولهذا سعى نتشه إلى انتقاد لا الطموحات الكاذبة إلى الحقيقة فحسب بل الحقيقة بالذات بوصفها مثلا أعلى . ومن جهة ثالثة ، نجد أن نتشه هو من يتكلم بدلا من الصنفين السالفين ، عما يدعوه ب « العقل الحر» (*) : فإذا كان المتدين كما أوردنا هو من يبحث عن الحقيقة في الله ، لأنه يرى في الاله منبعا لكل

16 . دفاتر فلسفية ، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، الحقيقة ، دار توبقال للنشر ص . 26 .

(*) عادة ما يعارض نتشه المفكر الحر بالعقل الحر ، باعتبار هذا الأخير ، مفسرا للظواهر ، مادام أن ليس هنالك من وقائع بل فقط تفسيرات وكل شيء هو في الحقيقة تفسير .

الحقائق وتأصيلا لها ، وإذا كان العقل الحديث يرى بخلاف المتدين أن الله مخلوق بشري ، أي أنه يرى شيئا ما في الحقيقة من حيث كونها تأخذ وجودها من ذاتها دونما أية مساعفة بشرية ، « فالعقل الحر» هو من يذهب إلى أبعد مدى . إذ يسأل : ماذا تعني الإرادة كلها بالنسبة إلى الحقيقة ؟ لم الحقيقة ؟ فكل حقيقة لابد أنها نشأت من خلال تأمل الإنسان عميقا في ظاهرات العالم ، ومن ثمة تتكون أفكار حول الأشياء ليغدو الإنسان ذاته مبدعا للحقيقة . والعقل الحر هو من يبقى في صورة وعيه إبان إبداع الحقيقة . ولم يعد ينظر إلى الحقيقة من حيث كونه خاضع لها ، بل من حيث إنها إحدى إبداعاته (*) [17] . والحال أنه خلف لعبة إرادة الحقيقة إذن ، يقبع بحسب نتشه منظور أخلاقي ، على اعتبار أن الإنسان وهو ينشد الحقيقة ، لايرغب في الحقيقة ذاتها ، بقدرما يرغب في الفوائد الكامنة فيها « فهو يطمح في النتائج الحميدة للحقيقة وبالضبط النتائج التي من شأنها المحافظة على الحياة . أما تجاه المعرفة الخاصة التي لايترتب عنها أي شيء فإنه يظل غير مكترث ، بينما يتخذ موقفا اعتياديا تجاه الحقائق التي تتسبب له في بعض الأضرار [18] » فليست الحقيقة إذن شيئا في ذاته ،إنما هي استعارات ومجازات تحكمها علاقات الصراع ، وإرادة القوة . ومن حيث هي كذلك ، فهي استراتيجية شأنها شأن السلطة كما يقول فوكو ولذلك أيضا كان تاريخ الحقيقة بحسب

(*) يفيد الإبداع هنا بقاء الإنسان منكبا على البحث عن الحقيقة : فطالما بقي كذلك فهو حكيم ، لكنه ما أن يزعم أنه عثر عليها نهائيا حتى يغدو ساذجا .

(17) رودولف شتاينر ، نتشه مكافحا ضد عصره ، ترجمة حسن صقر ، دار الحصاد للنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى . 1998 ، ص . 89- 90 .

(18) دفاتر فلسفية ، مرجع مذكور ، ص 66 .

نتشه الذي به تأثر فوكوفي الخمسينات ، قلت لذلك كان تاريخ الحقيقة تاريخ خطأ وتعسف وما القيم التي تسود عالمنا اليوم غير نتاج هذا الصراع المرير الذي ينطوي على رغبة دفينة في الهيمنة والإستحواذ على كمية من كميات الواقع . فنحن يؤكد صاحب -هكذا تكلم زرادشت : « لما أتينا إلى هذا العالم ، فلقد وجدناه جالسا على افتراضات قديمة ، واثقا أنه عرف كل شيء وميزبين خير الحياة وشرها »[19] وعليه كان ومايزال صدق المرء أو عدمه رهين الإفتراضات البدئية ، التي وحدها تحـــدد معيــار القول الحق وتروج لـه . فحياة الحقيقة واستــمـرارها لايقــومان على التماسك المنطقـي أو على معقولية الخطاب ، إنما على القوى الكامنة وراءها . والتي مافتئت تسهر على الترويج لها والإقرار بصلاحيتها ؛ فثمة قوانين حقيقة من اللازم علينا القبول بها والإعتراف بها « ونحن ككائنات بشرية ، لسنا متورطين في علاقات الانتاج والمعنى فحسب إنما متورطون أيضا في علاقات سلطوية كثيرة التعقيد»[20] .

2. الفن وإثبات المظهر بما هو تكرار للحقيقة :

تكمن مهمة الفلسفة عند نتشه ، فضلا عما أوردناه في عملها على تجــاوز كل تأمــل عـــدمي ، بنبرة مبدعة وخلاقة . فأن تكون فنانا في نظره ، لايعني أن تنقب عن المعنى في الأشياء ، لكنه أن تضفيه وتفرضه عليها . وإذا كان الفيلسوف ، الفنان كما رأينا سالفا ، هو من يحس بانتماءه الكلي لعالم الأحياء ، وبتجاوزه للخرافات والأوهام

(19) نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة جديدة كاملة ، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر ، بيروت ، ص . 203 .

(20) ميشيل ، فوكو ، مسيرة فلسفية ، (مرجع مذكور) ، ص 187 .

الميتافزيقية ، فالفن هو مايقوم ضد كل تصور ارتكاسي مادام هو مايتبت الوجود والعالم على حد سواء . ونحن كذوات تشبه الوجود والعالم ، أي كظواهر جمالية ، غالبا ما نحول دونما حصول الفن . مما ينتج عنه بالتالي استحالة الوجود المبدع للفن : من ثمة فقداننا لتلك الصلة التي تربطنا بالطبيعة . إذ ، بقدرما تعبر الطبيعة عن ذاتها عبر الإبداع الفني ، بقدرما ينبغي على الإنسان أن يشاركها قوى الإبداع والخلق . هكذا يمحو نتشه (*) ذلك التنافر القائم مابين الفن والطبيعة والذي كان يسود كل الحضارة الإغريقية القديمة وذلكم أيضا كان شغل دينزوس ، باعتباره الاله الذي جعلنا في اتصال تام بالطبيعة ، والذي شكل مع أبولون ، حقل علم الجمال كما ابتغاه نتشه .« فنحن سنحقق تطورا حاسما في علم الجمال حينما سنفهم بأن تطور الفن يرتبط أساسا بثنائية أبولون / دينزوس ، مثلما يرتبط النسل بازدواجية الأجناس وبصراعها المستمر والخالي من كل اتفاق مؤقت» [21] فالمفهومان يعبران في صيغ الالهة اليونانية ، المختلفة عن الحقائق السرية العميقة والمتعلقة بمعتقدات الإغريق الجمالية . هكذا يكون الإلهان ، هما اللذان يصونان الفن كما لا ينفكان يوحياننا بوجود تضاد عجيب داخل العالم الإغريقي ، في البدء كما في النهاية ، مابين فن النحت أو الفن الأبولوني من جهة والفن اللانحتي أو الفن الموسيقي الدنزوسي من جهة ثانية . وفي أغلب الأحيان يكون هذان الميلان في حالة صراع مفتوح غالبا مايخلص إلى إبداعات جديدة

(*) بخلافه تماما ، يقيم أرسطو تعارضا مابين الفن والطبيعة ، معتبرا الفنان مجرد مقلد للطبيعة وفي علاقته بها تسود المحاكاة .

21 - Nietzsche, la naissance de la tragédie, Traduction de Jean Marnold et Jacques Morland, Revue par Angèle Kremer- Marietti, librairie générale Française, 1994, aph.1.

وحاسمة . ورغم اختلافهما ، فلاينفكان يسيران جنبا بجنب بغية دوام الـــصراع الذي لايحجبه مظهريا سوى اسم الفن ، بما هو قاسمهما المشترك . لكنهما يظهران أخيرا ، في انسجام تام ، بواسطة معجزة ميتافزيقية تتجلى أساسا في الإرادة الهيلينية ، ليخلصا سويا ، بناء على هذا الإنسجام الى إحداث عمل فني يخص في الآن نفسه ، كلا من دينزوس وأبــولــون ، وينتهيا أيضا إلى الإعلان عن نشأة التراجيديا الأثينية . ومن أجل التمثل الجيد لهذين الميلين ، ينصحنا نتشه في كتابه ميلاد التراجيديا ، بأن نتصورهما أولا كفضائين جماليين مفترقين لكل من الحلم والعربدة ، حيث التعبيرات الفزيولوجية تفصح عن نفس التضاد سواء بالنسبة للأبولونية أو بالنسبة للدنزوسية (*) وإذا كان كل منهما يكتنف قدراما من النشوة ، « فالنشوة الأبولونية تهيج بشكل خاص العين التي تتلقى منها قوة الرؤية : فالرسام ، النحات والشاعر الملحمي هم رائون بامتياز بيد أنه في الحالة الدينزوسية ، مجموع الحساسية هو الذي يثار ويهيج » [22] . وفضلا عن ذلك ، فالحلم والعربدة حالتان لاشعوريتان تناسبان في آن واحد ، كلا من الحقيقة والكذب ، الوهم والاسطورة ، إنهما قطبا النشاط اللاشعوري الذي عليه يقوم الفن ، مادام هذا الأخير هو مايحيا من خلال الأسطورة كما أوضح ذلك يونج (وهي

(*) يؤكد دولوز ، أن نتشه إن كان من ناحية أولى يصف أبولون بالحلم ولا يني يعتبر التنبؤ كحقيقة هذا الحلم ، والقياس كحد منه ، بيد أن مبدأ التفردية يشكل «المظهر الجميل» ، فهو من ناحية ثانية يصف دنزوس بالعربدة ، معتبرا اللاقياس حقيقة هذه العربدة ، مصرحا بذوبان أو انحلال الفرد في عمق أصلي . ويضيف دولوز أنه في مايلي من كتاباته ، سيجد نتشه أساليب أخرى لتحديد معنى دينزوس معتمدا في ذلك على شخصيات أخرى غير أبولون .

(22) نتشه ، أفــول الأصــنام ، تــرجمة حسان بورقية ، محمد الناجي ، الطبعة الأولى ، 16 1996 ، أفريقيا الشرق ، ص . 85 .

فكرة نتشه بالأساس في كتابه ميلاد التراجيديا) . ينهض الفن إذن على هذه العملية الرمزية اللاشعورية التي تستمر عبر كل الأزمنة ، على اعتبار أن الإنسان وإن كان يرتبط بالطبيعة ، فمن خلال الوهم والكذب الذي يلطف حياته ويخفف من وطأ الحقيقة عليه . وبينما يسهر الحلم على الإبقاء على نوع من الحدود مابيننا والآخر ، تسهر العربدة على عقد المصالحة بهدم تلك الحدود بالذات ، ليتآخى بالتالي كل من الإنسان والطبيعة ، معيدا ربط أواصره بشطره الآخر الحيواني . وتتجلى العربدة التي هي سمة دينزوس ، بحسب نتشه في الاحتفاء الذي يتخلل الأعياد الدينزوسية التي كانت تجري في خضم فيضان الطاقة الجنسية : «فلكي يكون هناك فن ، لكي يكون هناك فعل ونظرة جماليان لابد من شرط فزيولوجي :الإنتشاء . . . ونشوة التهيج الجنسي هي أقدم أشكال النشوة وأشدها بدائية [23]» . من ثمة تغدو العربدة جنسانية إلا أنها من ناحية أخرى تفيد اللذة والقساوة . وما دام الالم عادة ما يوقظ اللذة والفرح ، فالفن إذا ليس هو مايوقف الغريزة أو الشهوة بقدرما هو ما يجعلنا أكثر قوة وحيوية . . . فتصور نتشه للفن تصور تراجيدي يقوم على مبدأين يجب النظر إليهما كمبدأين قديمين جدا ، لكن كذلك كمبدأين للمستقبل . أولا إن الفن هو عكس عملية مجردة . إنه لايشفي ولايهدئ ولايصعد ولايجرد ، وهو لا يوقف الشهوة أو الغريزة أو الإرادة « إن الفن على العكس حفاز لإرادة القوة مثير للإرادة (. . .) والفن ثانيا هو أعلى قوة للزائف ، إنه يعظم العالم بوصفه خطأ يقدس الكذب ، يجعل من

(23) نيتشة أفول الأصنام ، مرجع مذكور ، ص 83 .

إرادة الخـــداع مثلا أعلى راقيا »[24] وعلى هذا النحو ، تنكشف الحقيقة باعتبارها اثباتا للمظهر أي للزائف والخطأ ، كما ينكشف الفن كإثبات لهذا الذي ما فتيء يتكرر كحقيقة أي كظاهر مثبت يقوم كفاعلية مستردة على إرادة القوة . ليس على الفنان إذن أن يتلقى الأحداث ، لكن عليه أن يبدعها ، هكذا كان أنتونان آرطو المهووس بقراءة نتشه ، يصرح قائـــلا بأنه على « المـسرح أن يشملني» ، ليمحي على التو ، لفظ المشاهد ، باعتباره نموذج الإنسان الارتكاسي ، الذي لايأتي إلى الحلبة إلا وهو مستعد للتفرج على الوقائع وإصدار الأحكام . وإذا ما كان نتشه كما رأينا يستحضر الفيلسوف-الفنان ، في مقابل الفيلسوف التأملي ، فذلك لأنه يرى في الفن أداة لتجاوز الميتافزيقا التي قامت على نفي الحياة لصالح العدم وإرادة العدم . إن الفن بالنسبة إليه ، صنع للمظاهر وأكثر من ذلك كله تكرار للحقيقة لا مجرد ظل لها كما يدعي أفلاطون .

3. نيتشه وقلبه للأفلاطونية عبر تفكيكه لأسطورة « الوجود » البارمنيدسية :

إذا استطاع أفلاطون أن يشيد صرح المعرفة على أساس العقل أي على ملكة المفاهيم ، وإذا كان يؤسس « تصوره ذاك على أساس التعاليم السقراطية فلأن المعرفة أو المعارف بالأحرى ليست في ظنه قائمة على الغريزة والحدس . بهذه النقلة إذن شيد ميتافزيقا خاصة وحول قاعدة الفكر إلى نظرية عن طبيعة الحقيقة فكان أن أسس الجدل ونظرية المثل . لكن ماذا تعني نظرية المثل في القاموس الأفلاطوني ؟ كيف تحولت إلى جوهر

(24) جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة ، ترجمة أسامة الحاج ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، 1993 ، ص . 130 - 131 .

ميتافزيقي ؟ الواقع أن لب الفلسفة الأفلاطونية إنما يتجلى **في** اعتباره أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل إنما هو ما ينفرد بحقيقته الخاصة والتي لايعاضده فيها أي شيء . والحال أنه لم يكن بوسع أفلاطون أن يصل إلى ماوصل إليه ، من أن الحقيقة من حيث هي حقيقة العالم تقبع في الفكر والمفاهيم (المثل) لو لم يتأثر كثيرا بمذهب بارمنيدس موحدا مابين فكرتي المثال والوجود . وإذا كان أفلاطون هو من ينظر إلى بارمنيدس بكل احترام وتبجيل ، فذلك ليس إلا لكونه جسد الطعم المثالي الذي لامحيد للافلاطونية عنه . فاعتبر أن المبدأ المطلق للأشياء إنما هو الوجود . هكذا بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الأيلية على أطروحة اكزينوفان التي تفترض أن « الكل واحد» فحاول بذلك إيجاد الثابت ضمن المتحرك والأبدي وسط التغير ليغدو الحقيقي المطلق عنده هو الوجود في حين أن اللاوجود هو غير الحقيقي [25] . هكذا تمت صياغة أسطورة الوجود عند بارمنيدس وفق ثلاثة مستندات لم تسلم من النقد النتشوي الذي أسس أرضية جديدة لسؤال الحقيقة في علاقته بقضايا الانطولوجيا . و لا يسعنا بهذا إلا أن نقارب هذه المستندات كالتالي :

أ- مدلول البداهة

تكمن البداهة في التماثل البارميندسي المشهور القائم مابين الوجود والفكر . وهو تماثل اعتمدته ، بحسب نتشه كل المدارس الفلسفية لكي تؤكد بأن الوجود مدرك بالعقل . هكذا افترض بارميندس أن الوجود هو مايتجلى بديهيا للفكر . وعنده نشأت لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية

(25) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، ص 40 .

في الفسلفة هي التفرقة مابين الحس والعقل . «يقول بارمنيدس إن عالم الزيف والمظهر ، عالم الصيرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل لنــا بالحواس ، أما الوجـــود الحق والحقيقي فلا نعرفه إلا بالعقل أو بالفكر» [26] وبخلاف بارمنيدس الذي يعتبر الحواس مصدر كل وهم وخطأ ، لايعارض نتشه ، فكرة كون الوجود تجل للحواس ، مادام يقبل بإمكانــية التــأويل . لكنــه بمواجهته للتماثل البارمنيدسي و مبادئه المتعددة ، إنما يسعى إلى الحسم مع ذلك الحكم المسبق الذي بواسطته تغذو المعرفة تطابقا مابين الموضوع والذات أي بمعنى آخر تطابقا مطلقا (مباشر أو غير مباشر) مابين الوجود وحتميات المعرفة . وفضلا عن ذلك فإن نتشه إن كان يحدرنا من مغبة الاعتقاد بالمثول البديهي للوجود ، مهما استند هذا الاعتقاد إلى العقل ، الحدس أو أية ملكة من ملكات العقل ، فذلك ليس إلا لكــون فلسفتــه بخاصة هي مايرفض مسبقا كل الكليشيهات المعتادة ، وتطــرح مشكل المعرفة على أرضية جديدة وواعــدة : إنها أرضية (أو حقل) الفكر المؤول . فالمنظورية وتعدد الحقائق ، والكاووس كلها أسماء لمسمى واحد عند نتشه «وإذا ما كان العالم ملغزا ولا يفتأ يواجه كل رغبة تفسيرية بنوع من التحدي المتمثل في الكاووس ، فلان المعرفة بدورها متعددة باستمرار . كما أن تعدد الرؤى أي المنظورية التي تطبع الخطاب النتشوي هي مايقطع الطريق على كل نزعة تشميلية تنتصر للتأويل الواحد» .[27] هكذا يلح نتشه في نقده للعقلانية قائـلا : أظن أنه ليس ثمة من توافق مابين الأشياء والفكر . والحال أنه داخل المنطق يسود مبدأ

---

(26) نفسه ، ص 41 .

27- Jean Granier, Nietzsche, Que sais-je ? 5 ème éd. P. U.F. P. 62.

التناقض الذي لاقيمة له بالنسبة للأشياء ذات طابع متنوع ومتعارض .
وإذا كان سقراط بحسب نتشه قد أعطى مثالا سيئا عن هذه الثقة العمياء في قدرات العقل الإنساني ؛ فإنما بذلك عبر بصوت مرتفع عن تلك الرغبة الكامنة عند كل الفلاسفة ؛ لأن « الفلاسفة هم بالضبط أولئك الذين لايتحررون إلا بمشقة الأنفس من مغبة الإيمان بكون مقولات العقل ومفاهيمه الرئيسية إنما تنتمي بطبيعتها إلى إمبراطورية اليقينيات الميتافزيقية ؛ إنهم يؤمنون دوما بالعقل مثلما يؤمنون بجزء من العالم الميتافزيقي ذاته» [28] ومنذ مؤلفه ميلاد التراجيدية ، يبدو أن نتشه قد عمل على معارضة سقراط بدينزوس ، للتعبير عن الصراع الراديكالي الناشئ مابين التفاؤل العقلاني المدعو إلى توجيه العلم ، والتصور التراجيدي للوجود الذي هو محرك فلسفة إرادة القوة .

ب- الجوهرانية Substantialité

إن الخاصية الثانية التي يفردها بارمنيدس «للوجود» هي خاصية الجوهرانية والتي لاشك أنها تحوي بدورها عدة تحديدات . فأن نحدد الوجود كجوهر ، يعني من بين مايعنيه أن نفكر فيه من خلال ثلاث مقولات هي : الوحدة ، الديمومة والهوية . وعلى مايبدو فالمنظورية التي لامناص منها في المعرفة ، قد أقصيت وحلت محلها فكرة المعرفة الشمولية Universel ، حيث تراهن الحقيقة على الواحد الجوهراني L'un substantiel وتقصي بالتالي تعددية التأويل ، أما

Volonté de puissance, I.65. (28)

مقولة الديمومة ، فهي تعمل من جهتها على فقد الثقة في الصيرورة (*) ، وفي ذات الصدد يستنتج نتشه أنه كلما اعتبر الوجود جوهرا ثابتا إلا « واتضح أن الإيمان بالوجود ليس سوى نتيجة : فالدافع الحقيقي الأول إنما هو اللاإيمان بالصيرورة ، أي الحذر منها والحط من قدر كل مايصير » (29) أما مقولة الهوية ، فهي مايهم الميتافزيقي بخاصة ، مادامت هي مايصون « الوجود» من التناقض ويسمح بالمقابل ، بالزج بكل مايفسح عن أدنى اختلاف في نطاق الوهم والمظهر الباطل . يقول نتشه : «كيف يمكن للشيء أن يتولد عن نقيضه . كأن تتولد الحقيقة عن الخطأ ؟ تجيب الميتافزيقا ، إن هذا الميلاد مستحيل وإن القول به سيكون من قبل الحلم أو أدهى من ذلك ، إن الميتافزيقا ترى أن أسمى الحقائق ينبغي أن يكون لها مصدر آخر خاص بها . ولايمكنها أن تتولد عن هذا العالم السريع الزوال ، هذا العالم الخداع الوهمي الفقير كلا ، إن الميتافزيقا ترى أن منبع الحقيقة ومبدأها يكمن في قلب الوجود ، في مالايزول ، في إله متستر في الشيء في ذاته ، إن مثل هذا الكلام يشكل الحكم المسبق الذي يضم أشكال الميتافزيقا عبر العصور ، وهو يكون الخلفية التي تكمن وراءها مناهجها المنطقية» (30) .

(*) في مؤلفه أفول الأصنام يذهب نتشه إلى حد تأكيده ، الساخر بأن الفلاسفة مزاجيون ، لا لشيء إلا لغياب الحس التاريخي لديهم وحقدهم بالتالي على فكرة الصيرورة .

29 - Jean Granier, Nietzsche, op. cit : P. 45.

(30) عبد السلام بنعبد العالي ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ، دار توبقال للنشر ، ص 131 .

ج - التعالي أو الترنسندنتالية : Transcendance

يكـاد هذا السند الثالـث لأسطورة الوجـود البارمينيدية الذي هـو التعالـي ، أن يوضح لنا بجلاء معنى دلالة « الميتافزيقي « إن هذه المقولة ، تؤكد على أن مثال العالم العقلي ، والجوهـر المطلق الموجود في ذاتـه ، إنـما ناتج عن إوالية سيكولوجيـة هي إوالية الإسقاط Projection : وبموجبها يفتقد الإنسان الطبيعة الحقيقية لوجوده ، باستعاضه عن العالم الحسي (تفيذ لفظة ميتافريقي إذا : ماوراء الطبيعة) بعالم متخيل ، يحتوي على كل الخيرات التي تنزع إليها الرغبة الإنسانية ؛ وبهذا النحو يغدو الإنسان ، ذلك الذي يسميه نتشه بسخرية المهووس بالعالم الآخر . « إن الإنسان إذ يسقط رغبته في الحقيقة ، ويطور هدفه بشكل ما ، خارج ذاته ، فإنما لينجز بناء على ذلك ، عالم «وجود» ، عالم ميتافزيقي ، شيء في ذاته» [31] . بهذا التفكيك للثالوث البارمينيدسي إذن ، يخلص نتشه إلى قلب الافلاطونية في حد ذاتها مادامت أرضيتها كما أسلفنا هي أرضية بارميندس بامتياز . وإذا كانت الافلاطونية ومعها البارمنيدسية هي نصرة لمبدإ الهوية ضد الإختلاف ، وللجوهرانية ضد التعديدية وللثبات ضد الصيرورة ، فمحاولة التقويض النتشوي ترمي إلى فرض الاختلاف من حيث هو موضوع الفكر وطرفه الآخر . وفي إطار هذا القلب أضحى « التشابه يطلق على الإختلاف والذاتي على المخالف . ففرق بين أن ننظر إلى التمايز والإختلاف انطلاقا من افتراض ذاتية ووحدة مسبقة وبين أن نعتبر أن التشابه والوحدة يتولدان عن الإختلاف ، وأن هذا الاختلاف هو مايشكل الدينامية الحقيقية لوجود الهوية والوحدة ، وأعني دينامية التكرار» [32] .

31- Jean Granier, OP. Cité P. 46.

(32) عبد السلام بنعبد العالي ، أسس الفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع مذكور ص 103 .

بهذا يكون نتشه ، قد أعاد النظر كليا في منطق الهوية ، وأقام ذاتا ينخرها التعدد ولايكون فيها المغاير إلا بعد الذات عن نفسها ، ذلك البعد الذي يقضي عليها بالإختلاف الدائم ضمن ما أسماه نتشه بالعود الأبدي . فالعود الأبدي من حيث هو ذو طابع انتقائي مزدوج ليس فكرا انتقائيا فحسب إنما هو أيضا « وجود انتقائي يعمل مثل عجلة . فلا يعود سوى الإثبات ، لايعود سوى مايمكنه أن يكون محط إثبات ، لايعود سوى الفرح والمختلف ، وكل ماهو رديف للعدمية مقصي ومطرود بفضل حركة العود الأبدي نفسها . ومع العود الأبدي إذا يحصل الإثبات المزدوج ليس للصيرورة التي نفاها بارمنيدس ومعه أفلاطون فحسب إنما كذلك لوجود الصيرورة . وهذا مايجعل الهوية تتبخر في ظل التحول الذي يجريه العود الأبدي إذ يفصح عن المتعدد والصيرورة في عزقوتيهما . لهذا يقول دولوز : » يكون السيمولاكر هو الخاصية أو الصورة الأساسية للموجود عندما يصبح العود الأبدي قوة الوجود» (33) فوحده العود الأبدي يؤسس لعالم السيمولاكر ، عالم لاوجود فيه للشبه إلا كتكرار وللوجود إلا كصيرورة وتحول . ففعل العودة هو وجود مايصير وما العود الأبدي إلا التكرار الذي ينتقي ويحرر . وجملة القول أن التقويض النتشوي لأسطورة « الوجود» ليس استعادة لمفاهيم الهوية والديمومة ، الثبات والجوهرانية ، البداهة والتعالي إنما محاولة للقضاء عليها . هكذا فنتشه بقدر ما يرى أن الوجود ملغز وأن الحقيقة تخفي خداعها ، بقدرما يرى أن القضاء على عالم الحقيقة ليس شيئا آخر غير القضاء على عالم المظاهر ومحو الإختلاف مابينهما . فالفلسفة

---

(33) نفسه ، ص 104 .

النتشوية ترسي مفهوما جديدا للظاهر يجمع في آن واحد ، الواقع والوهم ، الحقيقة والخطأ . فلما أبطلنا العالم الحقيقي : أي عالم تبقى ؟ يتساءل نتشه ، لعله الظاهر ؟ لا : لقد أبطلنا عالم المظاهر مع العالم الحقيقي في الآن ذاته ! لايرمي نتشه من وراء تقويضه لمفهوم الحقيقة إذا إلا للإبقاء على الفوارق ولصنع الإختلافات ، فهو يتناول الخطاب خارج كل أفق عقلاني ، وهذا بالطبع لأن كل حقيقة في اعتباره إنما هي مجرد بناء منتظم .

في التأويل الهايدجري لينتشه :

إن المدهش على حد تعبير ميشيل هار في إطار مقاربته للمنظور الهايدجري لنتشه إنما هو هذا العدد الهائل من النصوص التي أفردها فيلسوف من طراز هيدجر لنتشه : فخلال عشرين سنة تقريبا (من 1936 حتى 1955) و هو لاينفك يقيم بصدده مجموعة من المحاضرات ويلقي عدة دروس ، ناهيك عن تلك الأبحاث والمذكرات التي طبعت مسيرته طيلة عقدين من الزمن . هكذا فالدروس والتأملات التي تخللت هذه المجموعة من المحاضرات - والتي لايمثل مؤلف نتشه بجزئيه (1961) إلا جـــزءا منها - إنما تحتل لوحدها أربعة أجزاء(*) من مجمل الأعمال الكاملة . إذن ما السر الكامن وراء هذا الإهتمام الكبير ؟ ولماذا هذه المواجهـــة العنيدة وما الغرض من نظـير هـذا التفكيك الطموح والعظيم[34] ؟» .

أكيد أن الدافع الرئيسي الذي غالبا مايعزى إليه هذا الأمر إنما هو كون نتشه من يحتل قمة هرم الميتافزيقا الغربية مجسدا لحظة اكتمالها ؛ أفليس هو آخر الفلاسفة » على حد تعبيره ؟ .

(*) لم تر النور إلا في الثمانينات بألمانيا .

(34) Magazine littéraire, Hors série n° 3, 2001, P. 76.

لكن واقع الأمر أنه ليس إلا مجسدا لمرحلة ماقبل أخيرة ، ذلك أن إرادة القوة كتصور قبلي هو مافسح المجال أمام سيادة إرادة الإرادة ، وجسد بشكل مسبق لحظة انطلاق منظم ومخطط له ، لقوى العدم الوحشية التي باتت تتزعم عصر التقنية الذي هو عصرنا . والواقع أن إرادة القوة ذات الطابع العقلاني والحسابي المسيطرة اليوم هي ما أفرز عدة ظواهر يمكننا اجمالها في :

نزوع العلم نحو السلطة ؛ الدولة الشمولية ، اختفاء المقدس ، دمار الأرض وقطيعية أوغوغائية الإنسان . وعلى هذا النحو فالقراءة الهايدجرية لنتشه تعود أساسا إلى فكرة الصيرورة الحياتية لفلسفة هذا الأخير ، كما تعود أيضا إلى موضوعة التحقق النهائي للمتافزيقا في ظل سيادة التقنية .

ودائما بحسب رأي ميشال هار ، ففضلا عن هذا الدافع الواضح والمهيمن الذي أوردناه ، ثمة دافعان آخران ، تكتنفهما السرية ونادرا مايتم الجهر بهما . دافع سياسي : إذ السجال مع نتشه ليس إلا نوعا من المقاومة والصراع ضد الإيديولوجية القومية - الإشتراكية كما ضد استحواذها واستغلالها البشع لفلسفة نتشه . وهذا ما يشير إليه هيدجر سنة 1945 في رسالة موجهة إلى رئاسة جامعة فريبورغ :« بدءا من سنة 1936 ، قمت بإلقاء سلسلة من المحاضرات والدروس حول نتشه . . . والتي تعتبر بشكل واضح تفسيرا ومقاومة روحية . والواقع أنه لاحق لنا في الربط مابين فلسفة نتشه والقومية الإشتراكية ، إذ أن المماثلة هنا مستحيلة خاصة إذا ما استحضرنا كراهيته لكل مناهضي السامية وموقفه الإيجابي إزاء روسيا . لكن في مستوى أعلى ، يمكننا القول بأن التفسير

بواسطة ميتافزيقا نتشه إنما هو تفسير بواسطة العدمية من حيث هي مايتجلى بشكل واضح في الصيغة السياسية للفاشية » [35] . فالنازية لايمكن فهمها إلا في إطار هذا التفسير الشامل للعدمية والذي يوضح مدى ارتباطها بماهية التقنية ونسيان الوجود .

أما الدافع الثاني ، وهو الأكثر سرية ، فيعود إلى ذلك الارتباط الوجداني القديم ، بل والعشق العميق للفلسفة النتشوية العائد إلى سنوات خلت ، أيام كان هيدجر طالبا (لقد قرأ إرادة القوة مابين 1910 و 1914) . وهذا مايبوح به بشكل غامض عندما يكتب :« إن ضراوة الصراع ليست ممكنة هنا إلا إذا كانت قائمة على أساس القرابة الأكثر حميمية ، المتبثة للأهم » .

ومن جراء هذا التقاطع مع نتشه ، وجد هيدجر نفسه مجبرا على أن يتصلب في مواجهته له ، حتى يصنع منه على حد تعبيره « ندا عظيما» وأن يرفع من شأنه حتى يجعل منه رسولا للآفات ، ومنذرا بعصر الإنحطاط .

لكن مع هذه الفروقات البينة ، ما الذي يتبقى مشتركا بينهما ؟ ما القاسم المشترك بينه ونتشه ؟ .

يتفقان أولا حول فكرة « موت الله» مادام أن المحايتة الراديكالية إنما هي الشرط الأولي بالنسبة لكل انطلاقة فلسفية ، ورغم أن المقدس لايتوارى ، إلا أنه يخضع لنوع من التبدل والتحول المنفلت من عقال الديني . يتفقان كذلك فيما يخص رفضهما للنزعة الإنسانية Anthro-pocentrisme مادام يجمعان على أن الإنسان هو ما ينبغي تجاوزه ، دونما

---

35 - Cahier de l'Herne,, Heidegger, 1983, P. 102.

العودة من جديد إلى ترهات الربوبية . وأخيرا فهيدجر معجب غاية الإعجاب باكتشاف نتشه العظيم للفكر الإغريقي وخاصة منه ما قبل السقراطي ، كما بمناهضته بلا هوادة للأفلاطونية رغم اعتباره أن نتشه في إطار قلبه للأفلاطونية بقي سجينا لتنائياتها من قبيل : وجود / صيرورة ؛ حقيقة / مظهر : «لقد تورط فيها كليا» . وهذا مايستدعي ضرورة المساءلة الراديكالية لماهية الميتافزيقا وتأويلها . ولاريب أن تكون هذه المساءلة هي ماقضى على هيدجر بقراءة نتشه بنوع من التحفظ والإرتيابية ، ليبين في آخر المطاف أن الفلسفة النتشوية قد تورطت كليا في التقليد الذي تزعم قلبه وتجاوزه .

على هذا الأساس فهيدجر هو من يبتدئ أحد نصوصه قائلا :» يضع ميلاد التراجيديا ، كامل ثقته في الفن ، وذلك بناء على اعتقاد مؤداه : أن العيش مع الحقيقة شيء مستحيل وأن إرادة الحقيقة هي سلفا رمز الإنحطاط (. . .) وتعني إرادة الحقيقة هنا أيضا ، كما هو الحال عادة عند نتشه : إرادة العالم الحقيقي بمعناه الأفلاطوني والمسيحي (. . .) . « إن الفن أكثر قيمة من الحقيقة» (. . .) مقولة تفيد : أن المحسوس أكثر سموا وحقيقة من الفو محسوس ، لهذا يضيف نتشه كذلك : «نحتاج الفن حتى لاتميتنا الحقيقة » . فالحقيقة هي مايعني من الآن فصاعدا «العالم الحقيقي» للفومحسوس (36) .

وإذا ما تأملنا هذا النص مليا ، بوسعنا أن نتبين ، على منوال Mathieu Kessler مدى سوء الفهم الواضح عند هيدجر للفلسفة النتشوية مما يفند مجمل تأويله الميتافزيقي والعدمي لها . فمجاوزة

36- Martin Heidegger, Nietzsche I, éd. Gallimard, N.R. F, 1971, I, « la volonté de puissance en tant qu'art» P. 71

نتشه للميتافزيقا ، قد تم اختزالها في مجرد قلب للافلاطونية بسيط . ويعزى سوء الفهم هذا ، إلى اعتبار الفن عند نتشه هو ما ينتمي إلى عالم كاووسي ، يفوق الفلسفة من حيث حقيقته مادام أكثر مطابقة لهذا الواقع الغير المحدد المعالم . وعلى هذا النحو ، قد يكشف التصور النتشوي بالفعل على نوع من الارتباط الميتافزيقي بالحقيقة والتي يحددها نتشه كشيء محسوس في الوقت الذي يرى فيه أفلاطون أنها عقلية وتعزى إلى عالم الأفكار (*) . هكذا يتم الإبقاء على نفس التصور الميتافزيقي الذي بموجبه يمكن تمثل الحقيقة في كليتها إلا أنه مع ذلك ، يبرهن على الجهل بعدة مبادئ أساسية في فلسفة نتشه :

1 - تكمن وظيفة الفنان عند نتشه في بعده الأبولوني كما رأينا أي في مسألة تجميل المظهر بواسطة التزييف والخداع . لهذا كانت موسيقى دينزوس بالنسبة إليه ، غاية كل فلسفة أو قول للحقيقة حتى حدود 1876 ، تاريخ انفصاله عن الرومانسية والفاغنرية . فبعدئذ مباشرة ، شرع نتشه يدعو إلى قيام نوع من الموسيقى يتقن الكذب كباقي الفنون التشكيلية الأخرى التي نموذجها السيكولوجي هو الكلاسيكية .

2 - وبعد مرور مرحلة تحمسه لموسيقى فاغنر ، التي كانت بحسبانه لاتطاق ، من جراء الحقيقة المتضمنة فيها بخصوص المعنى التراجيدي للوجود (إلى غاية 1876) أولا ، ثم من جراء النفاق الديني (بعد سنة 1876) . ثانيا ، سوف يربط نتشه الفن بمسألة الإبداع : إبداع نظام

(*) يرى هيدجر أن «تحديد نتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر هو ما ينطوي على الرضا بالتحديد التقليدي لماهية الحقيقة بأنها صواب القول (لوجوس)» دفاتر فلسفية ، الحقيقة ، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (ص55) . وهنا يتضح سوء الفهم الذي جعل هيدجر يرى في نتشه آخر الميتافزيقيين .

بسيط ، حاد وكلاسيكي حيث يغدو كل شيء بالفعل كاووسا تناقضا وصدفة قاسية . والحال أنه في غياب دراسة كرونولوجية للنصوص ، حتى يتم رصد تسلسلها المنطقي ، وحبك تطوراتها المفاهيمية ، شاب النص الضخم الذي يتناول « إرادة القوة باعتبارها فنا» والذي يعتبر أساس مجمل التأويل الهيدجري لنتشه ، نوع من الفوضى . والمقطع الذي ذكرناه آنفا ، يوضح جليا أن هيدجر قد فهم عكس ماتفيده تلك النصوص : فهو يؤكد أن الفن كتعبير عن العالم الحسي يقول الحقيقة في الوقت الذي يفرد فيه نتشه للفن وظيفة الكذب التفاؤلي . كما يؤكد أن الحقيقة خطيرة مادامت تروي خرافة العدمية المتصلة بالعالم الفومحسوس والذي نموذجه هو عالم المثل الأفلاطوني . وبالرغم من أن نتشه لايفتأ يقصد عدة أشياء من خلال لفظة الحقيقة فهيدجر يعتقد بأن هذا اللفظ يعني مثلما هو الشأن دوما ، العالم الحقيقي بالمعنى الأفلاطــوني . لكن الواقع أن هذا اللفظ هو مايعني في هذا السياق بالذات ، حقيقة « حكمة سيلين» أي المعنى التراجيدي التشاؤمي والعدمي للوجود ،أي عكس الحقيقة كما يتصورها التفاؤل الأفلاطوني . وإذا كانت الحقيقة هنا ، تفيد ذلك التصور التشاؤمي واليائس من الوجود ، كما تشرب به نتشه عبر شوبنهاور ، فهيدجر هو من يؤكد عن خطأ بأن الأمر إنما يتعلق بالحقيقة بمعناها المثالي الأفلاطوني . لكن مثل هذه الحقيقة لن تميت أحدا ، مادامت تفاؤلية . إنها بحسب نتشه تحط من قدر الوجود ، وهذا مايعكس بالأحرى شكلا من أشكال « العدمية السلبية» .

وبصريح العبارة ، يمكننا القول بأن هذه الأطروحة الضخمة والدغمائية والضاربة في المغالاة بدون شك والمتصلة بإعلان انتماء فلسفة نتشه دوغما

تحفظ للميتافزيقا ، لم تكن متبناة من لدن هيدجر إلا في مرحلة وسيطة أي حوالي 1940 - 1946 في مؤلفه (Nietzsche II الفصل السادس) كما في المبحث الشهير والمثير بعنوان « قولة نتشه « مات الإله» المنشور سنة 1950 رغم أنه قد كتب بخاصة سنة 1943 . لماذا ؟ لأن موقف هيدجر في هذا الصدد قد تطور باستمرار وبشكل كبير : فهو مختلف كليا عن موقفه الأولي والذي صاغه ضمن مؤلفه Nietzsche II مابين (1936 - 1937) كما أنه مختلف كذلك عن موقفه الأخير الذي ضمنه في : مامعنى التفكير ؟ (1951 - 1952) ، إذ نعثر رغم كل شيء ، وفي كلتا الحالتين على نوع من الدفاع والتبرير لبعض المواضيع النتشوية . ففي المرحلة الأولى كان هيدجريبدي نوعا من التحفظ والحذر اتجاه كل محاولة اختزالية لفلسفة نتشه الى مجرد ترديد ميتافزيقي . فمسألة قلب ثنائية المحسوس واللامحسوس هيماينتج على حد قوله تحولا وليست مجرد تكرار للتصور الأفلاطوني . ويعزى هذا على حد تعبيره إلى مسألة التحويل الكلي للشيمة القديمة . ذلك أن التصور التقليدي التراتبي لم يسلم قط من الهزة التي لحقته . وهذا شأن هيدجر أيضا خلال الدرس الذي ألقاه سنة 1951 - 1952 حيث عاد يؤكد على أن نتشه لم يقم فقط بتسييج مواضيع الفكر الغربي إنما عمل أكثر من ذلك على تحويلها . لكن من البديهي على حد تأكيد ميشال هار ، ألا فائدة ترجى من وراء هذه التأويلات الفينومنولوجية تارة والميتافزيقية تارة أخرى للدفاع عن نتشه الحقيقي فهو من سيدافع عن نفسه دونما حاجة إلى غيره . وفضلا عن ذلك فا للامفكر فيه الذي أثاره هيدجر ، لجد متميز ، إذ بقدرما هو غير معرقل لقراءة نتشه بقدر ما هو مايدعونا إلى تجديدها على الدوام .

حسن أوزال

الفصل الثالث

الأساس الأنطولوجي للمعرفة و سؤال الحقيقة

«إن المعرفة هي نمط خاص بالدازين و هو يستند إلى الوجود-في العالم»

هيدغر

إن فهم الأساس الأنطولوجي للمعرفة يقضي إعادة طرح السؤال الهيدغري : ماهي الأنطولوجيا الأساسية ؟ فهيدغر قد حاول الذهاب إلى أقصى الحدود التي يمكن من خلالها فهم الأنطولوجيا فهما عميقا يقوم على انتشالها من الرؤية التقليدية لنظرية المعرفة التي تذهب إلى استقلال الوظائف المعرفية للعقل عن حرية الإنسان و اختياره ، و أن علاقة الذات بالموضوع أساسية للمعرفة . إن الأنطولوجيا الأساسية «هي تأويل للدازين بما هو كشف للخاصية الزمانية و تفسير للزمان كأفق ترنسند نتالي لسؤال الوجود» إن طرح معنى هذا السؤال هو الموضوعة الأولى للوجود و الزمان و يمكن القول بأن نتيجة تحليلية الدازين تغدو هي البرهنة على أن الإنسان يستطيع طرح سؤال الوجود ، و أنه يستطيع ذلك لأنه يوجد في علاقة بالوجود . إن الإنسان هو الموجود الذي يكشف-بطبيعته-الوجود . و كل معارف الإنسان التجريبية و الواقعيةontique ، و كل النشاطات و أنماط الوجود المتعلقة بالموجود ليست هي ما تكونه إلا على أساس احتياز الوجود ، و هذا الاحتياز هو نفسه تحديد للموجود الذي نكونه .

معنى ذلك أن الدازين ـ الوجود هناك هو تأسيس للوجود الإنساني ، باعتباره تأسيسا للحقيقة ، و تكمن ماهيته في فهمه للوجود ، و لذاته نفسها ، و لوجوده الماهوي ـ هناك ، و للموجودات الأخرى في العالم ، بمعنى أكثر دقة فإن هذا الفهم يغدو نمطا من التفكير بما هو سمة أساسية للوجود الإنساني أو للدازين .

إن منظوراً تأسيسيا كهذا يكشف التمييز الأنطولوجي بين الوجود و بين الموجود . و لذا فإن التفكير في الوجود «يتطلب منا غض الطرف عن الوجود الذي تم التفكير فيه طويلا انطلاقا من الموجود ، و بالنظر إلى الموجود ، و كأساس للموجود» أي أن التفكير في الوجود المحض يوجب التخلي عن الوجود كأساس للموجود لصالح العطاء الذي يمارس عمله متحجبا في عملية التحرير من التحجب و الاختفاء . أي لصالح التفكير فيما هو هناك .

إذن فالأنطولوجيا تغدو أساسا للمعرفة باعتبارها تهتم بالأحوال التي ينكشف فيها الوجود لنفسه في الوجود ـ هناك ، و هنا يتوجب أيضا التمييز بين المعرفة الموجودية ontique و المعرفة الأنطولوجية ، فالأولى متصلة بالموجود أي بالكائن كمعطى واقعي . أما الثانية فتنصب على الاهتمام بالوجود باعتباره إمكانية متعالية أي كعطاء ، و الانتقال من الموجود ية إلى صيغة الوجود هناك يتم بواسطة الحرية التي تمكن الكائن من اختبار احدى إمكانياته و تحقيقها بالإرادة و من تم يغدو الكائن هناك الدازاين قادرا على انتزاع الحقيقة و إظهارها عن طريق الإرادة التي تقوده نحو الانفتاح ، و ليست الحقيقة الأصيلة سوى انفتاحا للدازين الذي هو أساس فهم الوجود .

إن هذا المنظور يتوخى وضع أساس كل ميتافيزيقا بحيث يتم التغلب على نسيان الوجود ، و من تم فليست الأنطولوجيا الأساسية بالنسبة لهيدغر سوى ميتافيزيقا الدازين الإنساني ، بما هي ضرورية من أجل جعل الميتافيزيقا ممكنة .

كما أن هيدغر يسمي الأنطولوجيا الأساسية بتحليلية الماهية المتناهية للإنسان و هو يقوم بوضع أساس لميتافزيقا ملائمة لطبيعة الإنسان ، و لعل السؤال الأساسي الذي تقوم عليه هذه التحليلة هو : من هو الإنسان ؟ ذلك هو السؤال الأساسي الرابع الذي طرحه كانط بالإضافة إلى ثلاثة أسئلة جوهرية أخرى و هي :

« 1ـ ما الذي أستطيع أن أعرفه ؟ .

2ـ ماذا يجب علي فعله ؟ .

3ـ ما الذي يمكنني أن آمله ؟ » .[1]

إن سؤال من هو الإنسان ؟ بقدر ما هو جماع للأسئلة الثلاثة الأولى ، بقدر ما هو مفتاح للأرضية التي تتأسس عليها الميتافيزيقا ، فلا يتعلق الأمر هنا بالجواب المعطى عن سؤال من هو الإنسان الذي ننشغل به ، و إنما يتعلق الأمر أولا و قبل كل شيء بالتساؤل عن كيف يكون -في تأ سيس -أساس الميتافزيقا ـ وضع الإنسان موضع تساؤل ، و كيف يكون هذا السؤال ضروريا ؟

إذن فإن فكرة الأنطولوجيا الأساسية تتبلور على هذا الأساس ، و هذا ما يجعل من إعادة قراءة كانط ، و تأويل نقد العقل المحض مفتاحا

1 - Kant: Critique de la raison pure, collection Folio Essais-édition Gallimard 1980 P. 671.

رئيسيا باعتباره يعيد الاعتبار للأنطولوجيا و يكشف عن أساس تأسيس الميتافيزيقا ، و تلك هي المهمة التي قام بها هيدغر في كتابه «كانط و مسألة الميتافزيقا» .

إن أهمية قراءة هيدغر لكانط تكمن في كونها تأسيسا لفهم أنطولوجي لأساس الميتافزيقا ، هذا الفهم الذي يكشف عبر ماهية الإنسان ، تأويل المعرفة المتناهية حيث يبرز جوهرالبعد الذي يكشف خصائص الوجود و حالات تمثل الكائن في العالم لتصوراته إذن فاستدعاء هذه القراءة ليست استعادة لكانط فحسب ، و إنما إضاءة للكيفية التي تنبني عليها أسس الفكر الفلسفي ، كما هي إضافة نوعية تقربنا أكثر من الحقيقة التي لا تنبني على المعرفة بوصفها معطى و إنما تتأسس على المعرفة باعتبارها إمكانية تحقيق نوع من الانفتاح على الوجود كعطاء أي المعرفة الأنطولوجية التي تعنى بفهم أساس الوجود .

تأسيس أساس الميتافزيقا :

«ما الذي يعنيه تأسيس الأساس ؟» ذلك هو السؤال الذي ينطلق منه هيدغر وهو يعيد قراءة نقد العقل المحض .[2]

إن تأسيس الأساس يعني أو لا تخطيط المسطح الهندسي للميتافزيقا - بوصفها نزعة طبيعية عند كل بشر - و ذلك بطريقة يشير من خلالها المخطط إلى شيء تأسست عليه بنايتها ، و كيف يجب أن تؤسس ؟

MARTIN HEIDEGGER : K ant et le problème de la méthaphysique (2) introduction et traduction par AlPhonse Walhens et WalterBiemet, édition Gallimard 1953 P 57.

إن تأسيس أساس الميتافزيقا بتوسيع و بسط مسطحها الهندسي لا يرتكز على اكتشاف نظام وإطارات ، و إنما على رسم الحدود الهندسية و تخطيط الإمكانية الجوهرية للميتافزيقا ، يعني وضع تحديد ملموس لماهيتها .

إن هيدغر ما فتئ يؤكد على أن هذا التفسير لنقد العقل المحض ، إذا كان قد نجح في إبراز أصالة الميتافزيقا فإن هذا التأصيل لن يغدو في نظره مفهوما حسب ماهيته إلا إذا تطور و نما في ظهوره الملموس ، أي إذا ما وجد هذا التأسيس للأساس مستعادا مكررا .

و الميتافزيقا بما أنها تنتمي للطبيعة الإنسانية و توجد معها في الواقع ، فإنها دائما كانت متحققة في صيغة معينة ، لذا فإن التأسيس الحق لأساس الميتافزيقا لا يتحقق أبدا في العدم ، لكنه يمكن أن ينمو انطلاقا من جوانب قوة أو ضعف التقليد الذي يرسم امكانيات انطلاقه .

إن تأويل نقد العقل المحض بوصفه تأسيسا لأساس الميتافزيقا ، فيما يرى هيدغر يجب أن يضيء النقط التالية :

«1ـ نقطة انطلاق تأسيس الميتافزيقا .

2ـ تطوير تأسيس أساس الميتافيزيقا .

3ـ تأصيل تأسيس أساس الميتافزيقا .

4ـ تكرار تأسيس أساس الميتافزيقا»[3] .

I bid p : 59. (3)

1- نقطة انطلاق تأسيس أساس الميتافزيقا :

إن المهمة الأساسية التي يبرهن هيدغر على إبرازها هنا تنطلق من السؤال التالي : لماذا كان هذا التأسيس لأساس الميتافزيقا يتخذ صيغة العقل المحض ؟

و الجواب عن هذا السؤال يقتضي الجواب عن أسئلة أخرى تتعلق بمفهوم الميتافزيقا الذي ورثه كانط ، و بأساس الميتافزيقا ، التقليدية الذي جعل من نقد العقل المحض صيغة تعريف بومجارتن التالي : «إن الميتافزيقا هي العلم الذي يحوي المبادئ الأولية لما تم تحصيله بواسطة المعرفة الإنسانية» إن هذا التعريف بقدر ما هو ملتبس و مدرسي أيضا ، يرتكز على فهم تقليدي للميتافزيقا يتطابق فيه الوجود بالموجود ، و قد ساهم التأثير الديني المسيحي في صياغة هذا المفهوم المدرسي للميتافزيقا و حال دون العودة إلى الإشكالية الأصلية .

و هذا ما أدى إلى تقسيم الميتافزيقا إلى ثلاثة أقسام التيولوجيا ، أو التيوديسيا التي هي علم اللاهوات ، علم النفس بما هو علم الإنسان ، ثم الكسمولوجيا التي هي علم الطبيعة . و هي تشكل الميتافزيقا الخاصة التي تتميز عن الميتافزيقا العامة أو الأنطولوجيا التي موضوعها هو الموجود LÈtantبعامة . و هناك عامل ثان ساهم في خضوع الميتافزيقا للتأثير المدرسي يتعلق الأمر «بطريقة المعرفة و منهجها ، فبما أن الميتافزيقا هي أشرف العلوم وأسماها فإنه يجب مطابقتها للعلم العقلي المحض[4] » .

(4) I bid P 69.

و كانط هنا لا يرفض كل ميتافزيقا و إنما تلك التي يتم تحديدها كعلم العقل المحض ، فليس هناك أي تعارض حسب هيدغر بين أن نجعل من كانط مقوضا و مبادرا للميتافزيقا في ذات الآن . معنى ذلك أن كانط يستهدف خلخلة الميتافزيقا التقليدية التي تطابق بين الوجود.و الموجود ، و تقويض بنائها ، في حين فإنه رائد لأنه أعاد أساس الميتافزيقا التي تسعى إلى فهم الوجود .

إنه لأول مرة حسب هيدغر تغدو الأنطولوجيا هنا مسألة قضية ، فتأسيس أساس الميتافزيقا عامة يعادل إذن كشف الإمكانية الداخلية للأنطولوجيا . و هذا هو المعنى الحق الذي ينتشل الميتافزيقا عامة من سوء الفهم الذي تعرضت له . و لذا فالمعنى الأصيل للثورة الكوبرنيكية إنما يتجسد عند كانط حسب هيدغر في إعطائه الصدارة للمعرفة الأنطولوجية على المعرفة الأونتيكية . «و هذه الثورة ليست نزوعا نحو المثالية ، أو محاولة من أجل رؤية الحقيقة باعتبارها تطابقا و تلاؤما مع المعطى الموجود ، و إنما هي علي العكس من ذلك بحث من أجل تأسيس أساس تصور الحقيقة» . [5]

إن الثورة الكوبرنيكية قد خلخلت قليلا المفهوم القديم للحقيقة بوصفه تطابقا للمعرفة بالموجود ، بل إنها عكس هذا التصور تفترضه لأول مرة . فالمعرفة الأونتيكية لا يمكن أن تتساوى بالموجود «بالموضوعات» إلا إذا ظهر هذا الموجود سلفا كموجود أي باستثناء أن يكون بناء وجوده معروفا ، ففي المعرفة الأنطولوجية تغدو الموضوعات – أي تحديداتها الأونتيكية –متطابقة .

I bid P 70. (5)

إن ظهور الموجود (الحقيقة الأونتيكية) يتعلق بكشف أساس وجود الموجود (الحقيقة الأنطولوجية) فلا يمكن أبدا أن تتطابق المعرفة من تلقاء ذاتها بالموضوعات . فبدون المعرفة الأنطولوجية فإنها (المعرفة) لا تقدر حتى على توجيه ذاتها . ذلك يعني بأن تأسيس أساس الميتافزيقا التقليدية قد بدأ يتهيأ لسؤال الإمكانية الداخلية للأنطولوجيا كما هي لكن يظل السؤال الأساس بالنسبة لهيدغر يتعلق بالسبب الذي من أجله صار هذا التأسيس نقدا للعقل المحض ؟

إن كانط فيما يرى هيدغر يقود مسألة إمكانية الأنطولوجيا إلى السؤال التالي :

- كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة ؟

- إذن فتفسير هذه المسألة هو الذي يجعلنا نفهم بأن تأسيس أساس الميتافزيقا يتحقق في صيغة نقد العقل المحض . إن سؤال إمكانية المعرفة الأنطولوجية يقتضي بأن تكون هذه موسومة قبليا ، فكانط هنا يتصور المعرفة باعتبارها فعل الحكم . و لذا يتساءل هيدغر عن أي نوع من المعرفة نجده في الفهم الأنطولوجي ؟ «إن وجودية الموجود قد حملت قبليا بواسطة المعرفة الأنطولوجية السابقة على كل تجربة أونتيكية هكذا يصير السؤال عن إمكانية المعرفة الأنطولوجية سؤالا عن ماهية الأحكام التركيبية القبلية» . (6)

إن تجربة الموجود تستمد سلوكها بواسطة الفهم الأنطولوجي للموجود الذي يغدو مؤثرا في التجربة حسب منظوريه محددة . و بالمقابل فإن المعرفة الأنطولوجية هي فعالية للحكم لخدمة المبادئ التي يجب حملها دون استمدادها من التجربة .

I bid P 74. (6)

و الحال أن كانط يسمي «العقل المحض» بملكاتنا في التعرف وفق المبادئ القبلية ، فالعقل المحض هو الذي يحتوي على المبادئ التي تصلح للتعرف على شيء قبلي مطلقا ، تلك التي تؤسس إمكانية معرفة قبلية . لذا فإن الكشف عن إمكانية المعرفة الأنطولوجية يجب أن يكون بمثابة إضاءة لماهية العقل المحض .

إن تأسيس أساس الميتافزيقا باعتبارها كشفا لماهية الأنطولوجيا هي نقد للعقل المحض . و لذا فإن المعرفة الأنطولوجية أي التركيب القبلي هي علة الوجود الحق للنقد . لإيضاح إمكانية التركيب القبلي يسمي كانط الترتسندنتالي «كل معرفة ـ تهتم عموما ـ لا بالموضوعات ، و إنما بطريقتنا في التعرف على الموضوعات بقدر ما يجب أن تكون طريقة المعرفة هذه ممكنة قبليا . فالمعرفة المتعالية لا تختبر أبدا المرجود ذاته و إنما إمكانية الفهم القبلي للوجود ، أي تأسيس وجود الموجود ، و هي بذلك تخطط للتجاوز المتعالي الذي يقود العقل المحض نحو الوجود ،بكيفية تعود منها التجربة قادرة على أن تكون مطابقة للموجود و لموضوعها الممكن . بخصوص ذلك يعتقد هيدغر بأن طرح مسألة الأنطولوجيا يعادل طرح الاستفهام حول الإمكانية أي حول ماهية التعالي الذي يفهم عبره الوجود ، و الذي يعادل التفكير من وجهة نظر التعالي الفلسفي» .[7]

إن كانط يبحث هنا عن الامكانية الأصلية للأنطولوجيا فإذا كانت حقيقة معينة تنتمي إلى ماهيتها ، فإن المسألة المتعالية للإمكانية الأصلية للمعرفة التركيبية تغدو سؤالا لماهية حقيقة التعالي الأنطولوجي ، أي

(7) I bid P 75.

ماهية الحقيقة المتعالية التي تتقدم على كل معرفة تجريبية و تصيرها ممكنة لتتلائم مع الحقيقة الأنطولوجية وجوبا . «و ذلك هو التأويل المشروع لمعنى الثورة الكوبرنكية و بالتالي فكانط يضع لقضية الأنطولوجيا مكانة مركزية» .[8]

2ـ تطوير تأسيس أساس الميتافزيقا :

لتخطيط الإمكانية الجوهرية للمعرفة الأنطولوجية ، لا بد من فتح منظور حول البعد الذي يكتمل فيه الرجوع نحو الأساس الذي يحمل إمكانية التأسيس الجوهري . و ليس الهدف من ذلك سوى تحديد ماهية المعرفة الأنطولوجية في أصلها ، بتوضيح المبادئ التي تصير هذه المعرفة ممكنة . و هذا يقتضي في نظر هيدغر إبراز المعرفة في عمومها ، و بيان مكان و طبيعة مجالها المتأصل .

أـ ماهية المعرفة :

إن العقل المحض إنساني هو المصدر الأساس لتأسيس أساس الميتافزيقا بطريقة تبين أن الطابع الإنساني للعقل ، يعني تناهيه يغدو جوهريا بالنسبة لإشكالية تأسيس الأساس . «و هذا ما يسمح بشرح ماهية تناهي المعرفة التي تقوم أبدا في واقعة أن المعرفة الإنسانية تظهر عيوبا عديدة كما هو شأن التغير و الغموض و الخطأ ، و لكنها تقوم في البنية الجوهرية للمعرفة ذاتها» .[9]

و قبل تحديد تناهي المعرفة يلزم تحديد طابع ماهية المعرفة عموما . و هنا يشير هيدغر إلى القولة التالية لكانط : «بطريقة ما ، و عبر الوسائط يمكن

I bid P 77. (8)
I bid P 83. (9)

للمعرفة أن تتصل بالموضوعات . أما النمط الذي من خلاله تتصل مباشرة بالموضــوعات و أن كل تفكير يؤخذ كتوسط لبلوغها فهو الحدس .» [10]

معنى ذلك أن التعرف هو قبل كل شيء حدس ، و أن كل تفكير هو ببساطة في خدمة الحدس ، إنه لا يوجد إلى جانب الحدس ، فهو يعني من خلال بنيته الداخلية أولا بما للحدس من هدف . و إذا كان الفكر ينتسب إلى الحدس جوهريا ، فيتوجب على كل منهما أن يمتلك نوعا من التجانس الذي يسمح بتوحيدهما المتعاضد ، و هذا الالتحام داخل النوع ذاته يعبر عما يكون بالنسبة لهما «تمثلا» هو المصطلح النوعي ، الذي يشير إلى الإدراك الموضوعي ، و ليست المعرفة سوى فعلا للتمثل .

إذن فالمعرفة كتمثل هي إما أن تكون حدسا أو مفهوما . فالحدس يتصل مباشرة بالموضوع و هو فريد ، أما المفهوم فيتصل بشكل لا مباشر من خلال علامة يمكن أن تكون مشتركة مع أشياء عدة . و حسب عبارة كانط السالفة فإن المعرفة هي حدس مفكر ، و الفكر بوصفه فعلا للتمثل عموما ، يصلح ببساطة إلى أن يجعل الموضوع الفريد في المتناول ، يعني الموجود الملموس ذاته في لا مباشريته «فكل من الحدس و الفكر هما بالضبط تمثلان لكنهما ليسا بعد معرفة» . [11]

و يستخلص هيدغر من ذلك أن بين الحدس و الفكر علاقة و تماثلية بطريقة تجعلنا نقدر على القول بالحجة ذاتها : « إن المعرفة هي فكر حدسي ، و إذن فهي بالأساس و رغم كل شيء حكم» . [12]

I bid P 83. (10)
I bid P 84. (11)
I bid P 85. (12)

إن عبارة كانط ليست تحديدا للمعرفة بشكل عام ، و إنما تحديدا جوهريا للمعرفة الانسانية على الخصوص ، «فيما يتعلق بالإنسان بخلاف الله ، أو أي روح سـام ، فإن مجمل معرفته تتركب من مفهوم و حدس» . (13)

إن ماهية المعرفة الإنسانية و تناهيها تجد تفسيرها من خلال تمييزها عن فكرة معرفة لا متناهية و إلهية . فالمعرفة الإلهية هي حدس مع ذلك . ليس بما هي إلهية و لكن بما هي معرفة عموما . و التمييز بين الحدس اللامتناهي يقوم على أن الأول حدس أصلي لا يحتاج للفكر ، ذلك أن المعرفة الإلهية تمتلك الموجود دفعة واحدة و عبر شفافية مطلقة ، فهي تحدسه مباشرة في جملته ، بينما الحدس المتناهي يحتاج للفكر الذي يحمل طابع التناهي ، و محدودية المعرفة الإنسانية ، إن التناهي يدخل هنا في صميم تركيب المعرفة الإنسانية .

ب ـ ماهية تناهي المعرفة :

ينطلق هيدغر في تأويله لتناهي المعرفة عند كانط في القول بأن المعرفة المتناهية حدس غير خلاق ، فالحدس المتناهي يرى بأنه خاضع لموضوع الحدس ، كما لو أنه خاضع لموجود يوجد بذاته .

إن موضوع الحدس ينال انطلاقا من موجود و لذا يسمى هذا الحدس حدسا مشتقا .

I bid P 85. (13)

إن الحدس المتناهي للموجود ليست له القدرة على إعطاء موضوع من تلقاء ذاته ، فيجب أن يوافق ذاك الذي يمنحه إياه ، «إذن فإن الحدس المتناهي هو وحده الذي يتلقى» .[14]

إن السمة التي تطبع محدودية الحدس و تناهيه تكمن في تلقيه ، لكن الحدس المتناهي لا يغدو متلقيا بدون أن يظهر موضوع التلقي ، فمن طبيعة الحدس المتناهي أن يتأثر بما يمكن أن يكون موضوعا له .

و بما أن ماهية المعرفة تكمن مبدئيا في الحدس ، و أن الماهية المتناهية للإنسان هي موضوعة محورية لكل تأسيس لأصل الميتافزيقا ، فإن كانط يستكمل العبارة الأولى لنقد العقل المحض فيضيف مباشرة :

«لكن هذا الحدس لا يوجد إلا إذا أعطي الموضوع لنا ، و هو أمر غير ممكن بدوره ـ على الأقل بالنسبة لنا نحن البشر ـ إلا بشرط أن يؤثر الموضوع بطريقة ما في ذهننا»[15] .

إن هيدغر يلاحظ أن المعرفة المتناهية تشكل منذ البداية موضوعة أساسية بالنسبة لنقد العقل المحض ، فإذا كان الحدس الإنساني بما هو متناه متلقيا ، و إذا كانت إمكانية تلقي «المعطى» يستلزم تأثيرا ، فإنه من الواجب أن تكون لنا في الواقع أعضاء مؤهلة لأن تكون خاضعة للتأثير ، يعني الحواس .

إن الحدس الإنساني ليس قطعا «حساسا» لأن تأثره يحدث بواسطة أعضاء الحس . فالعلاقة معكوسة ، فلأن وجودنا متناه ـ وجود بجانب

(14) I bid, P 87.

(15) هذه العبارة واردة في الجزء الأول من الاستطيقا الترنسدنتالية في كتاب نقد العقل المحض ، انظر الترجمة الفرنسية التالية :
Kant : Critique de la raison pure, collection folio essais, traduit par Alexandre J- L Delamaire et François Marty. Edition Gallimard 1980 P : 87.

الموجود الذي يوجد مسبقا ـ فإنه من الحتمي أن يتلقى هذا الحدس التأثير ، بمعنى أنه يجب أن يمنح للموجود إمكانية الإعلان عن ذاته والأعضاء هي ضرورية من أجل أن يقدر هذا الإعلان على الإنتقال والتحول ، فماهية الحساسية تكمن في تناهي الحدس ، فالأعضاء التي تخدم التأثير هي إذن أعضاء الحس ، لأنها تنتمي للحدس المتناهي ، يعني للحساسية . و هنا يستنتج هيدغر بأنه كانط يعثر لأول مرة على مفهوم أنطولوجي و ليس حسي للحساسية .

و إذا كان الحدس الامبرقي ، و تأثير الموجود لا يتطابق أبدا مع [الحساسية الحسية] ، فإن إمكانية حساسية لا تجريبية تبقى مفتوحة مبدئيا ، و كما يقول كانط «فإن الحدس الحساسي ، هو إما حدس محض (زمان و مكان) ، و إما حدس تجريبي لما قد تمثله مباشرة كواقع داخل الزمان و المكان من خلال الحساسية» .[16]

إن المعرفة هي أولا حدس يعني فعل التمثل الذي يعرض مباشرة الموجود ذاته . فإذا ما أراد الحدس المتناهي أن يكون معرفة ، فإنه من اللازم أن يقدر على إرجاع الموجود ذاته ، بما هو ظاهر ، في متناول الكل ، و دائم في ما هو كائن و كما هو عليه .

إن الكائنات المتناهية القادرة على الحدس تلزمها القدرة على الانسجام في حدس الموجود ، لكن الحدس المتناهي يظل دائما مرتبطا مبدئيا بما هو حس ، بالفردي الذي يحدس خاصة .

(16) Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique

إن موضوع الحدس ليس موجودا معروفا إلا بشرط أن يقدر كل فرد على استعادته وجعله قابلا للفهم بالنسبة له وللآخرين أيضا ، و خلال ذلك يغدو قابلا للاتصال به . ذلك الحدس المتناهي حتى يغدو معرفة يحتاج لتحديد موضوع الحدس كما هو عليه . و مثل هذا التحديد هو ما يمثل علاوة على ذلك الموضوع المتمثل بواسطة الحدس تحت هيئة ما هو موجود عامة . والتحديد لا يتمثل العموم بطريقة ثيماتية ، فهو لا يأخذ الخاصية الجسيمية للشيء كموضوع ، ومما لا شك فيه أن التمثل المحدد للموضوع المتمثل حدسيا يتجه نحو العام ، لكنه لا يقوم بذلك إلا من أجل ملاحظة الفردي ، لأجل تحديده خد مة لذلك التوجه . وفعل التمثل هذا الذي هو في خدمة الحدس بالأساس يرجع ما يتمثل بواسطة الحدس أكثر حضورا لمن يفهم التعددية في الوحدة . لذا يسمى كانط فعلا كهذا ب «التمثل بواسطة المفهوم» إن الفعل المحدد للتمثل يظهر إذن ك «تمثل» (مفهوم) لتمثل ما (حدس) ، و هذا الفعل هو في ذاته إفصاح عن شيء معين (حمل) فالحكم بالنسبة لكانط هو «المعرفة التوسطية لموضوع ما . وبالتالي فهو تمثل لتمثل ذلك الموضوع» إذن فإن «ملكة الحكم هي الفهم ، وسيلة التمثل الخاصة بالفهم ، التي تصير الحدس قابلا لأن يكون متفهما» .[17]

و إذا كان الفعل الحكمي للتحديد يخضع منتظما للحدس بالأساس ، فإن الفكر يتوحد دائما بالحدس من أجل خدمته . إنه ينتسب للموضوع عبر وساطة التوحد (التركيب) و هذا يغدو بينا حقا في وحدة الحدس المفكر . بهذه الطريقة فإن تركيب الحدس و الفكر أصبح ظهورا للموجود

(17) I bid P 89.

الذي يتلقى به . و هذا ما يسمى إذن بالتركيب التأسيسي للحقيقة ، أو التركيب الحقاني véritative إنه يتطابق مع الحمل oppori بالنسبة لمحتوى تعيين الموجود ذاته . لكن الفكر الذي يتوحد بالحدس في التركيب الحقاني ، مازال من جانبه - كفعل حكمي - توحيدا (تركيبا) بمعنى آخر .

و هنا يقول كانط : «إن الحكم هو تمثل وحدة وعي مختلف التمثلات ، أو بعبارة أخرى هو تمثل العلاقة بينها و هي لذلك تشكل مفهوما ما . »[18] ، «إن الأحكام هي وظائف الوحدة» يعني هي فعل تمثل الوحدة المركبة للمفهوم في طابعه المحمول ، و يسمى التركيب الحملي بالفعل التمثيلي المركب (بكسر الكاف المشددة) و هذا الأخير لا يتماهى بالمرة مع فعل التوحيد الذي يتقدم فيه الحكم كفعل لربط الحامل المحمول ، كما تسمى القضية غير الضرورية Apophantique بالتركيب الجديد للحامل والمحمول .

و بالتالي فالتركيب الحقاني الذي يشكل ماهية المعرفة المتناهية عموما يشمل بالضرورة التركيب الحملي ، و التركيب القابل للخطأ و الصواب ، داخل وحدة تركيب مبنينة إن الحدس المتناهي بقدر ما هو محتاج لأن يكون متعينا ، فهو ينتظم للفهم ، و هذا الأخير ليس فقط من نصيب تناهي الحدس ، لكنه مع ذلك يعاني هو ذاته من افتقاده للتوسطية الخاصة للحدس المتناهي . طريقته في التمثل تتطلب لفا : فمن المتوجب عليه أن يأخذ في الاعتبار تلك الرؤية الإجمالية التي بحسبها و انطلاقا منها تغدو التعددية الفردية قابلة لأن تصبح متمثلة مفهوميا .

I bid P 89. (18)

و ضرورة هذا اللف الإستدلالي ، التي تعد جوهرية بالنسبة للفهم ، تؤسس العلامة البارزة التي تحمل اتصافه بالتناهي .[19]

إن تناهي المعرفة فيما يرى هيدغر ـ قد وسمت ب وصفها حدسا مستقبلا و مفكرا . و هذا التفسير للتناهي يكتمل لخدمة بنية المعرفة .

و إذا كانت المعرفة المتناهية حدسا مستقبلا كما مر ذكره ، فإنه من اللازم أن يظهر الموضوع العارف من ذاته ، فما يمكن للمعرفة المتناهية أن تعيده ظاهرا هو إذن موجود يظهر بالأساس ، ينكشف ، فهو ظاهرة[20] و مصطلح «ظاهرة» يحيل على الموجود انه بوصفه موضوع المعرفة المتناهية . فهي هذه المعرفة وحدها يمكن أن تعطي واقعة نموذج ـ موضوع (موضوع نموذجي) Type Ob-jet فهي التي يجب أن تعرض للموجود الذي يوجد سلفا . أما المعرفة اللامتناهية فهي لا تقدر أن تواجه موجودا يوجد سلفا و تلائمه و جوبا . لأن طريقة للتلاؤم كهذه تغدو سلفا «وسما ل . . .» و إذ ن فهي صيغة للتناهي . أما المعرفة اللامتناهيّة فهي فعل للحدس . و بما أنها كذلك فهي تبدع الموجود ذاته [21] . و بما أن هذه المعرفة مطلقة ، فهي تصير الموجود ظاهرا في كل الأوقات ، أنها تمتلكه بقدر ما يظهر في الفعل ذاته الذي يجعله بارزا ، يعني بقدر ماهو خلق Ent-Stand و لهذا فحين يكون الموجود ظاهرا للحدس المطلق ، فإنه تحديدا داخل في ظهوره نحو الوجود . فهو موجود بما هو موجود في ذاته ، و ليس بقدر ما هو موضوع .

---

(19) I bid P 90.
(20) I bid P 91.
(21) I bid P 92.

و من الواضح أن الموجود الذي «يتقدم كظاهرة» هو نفسه موجود كما الموجود في ذاته ، و لا يمكن أن يكون إلا هو . و بقدر ما هو موجود فإنه يعرض ذاته كموضوع ، فيظهر ملائما للنمط ، و يغدو في متناول سلطة التلقي و التعيين الذين تقتضيهما المعرفة المتناهية .(22)

يلاحظ هيدغر بأن كانط يستعمل مصطلح «ظاهرة» بالمعنى الواسع و بالمعنى الدقيق أيضا . و يشير المعنى الأول إلى أن المعرفة المتناهية بقدر ما هي حدس مفكر ومتلقية ، فإنها تجعل الموجود ذاته ظاهرا في صيغة «الموضوعات» أو الظواهر بالمعنى الفضفاض . أما المعنى الدقيق للظاهرة الي يؤشر على ما هو في الظاهرة بالمعنى الواسع ، فهو تلازم مقصور على التأثير ملحق بالحدوس المتناهية حينما يكون مجردا عن عنصر التفكير (التعيين) : محتويات الحدس الامبريقي ، يقول كانط «إن الموضوع اللامتعين لحدس تجريبي يسمى «ظاهرة» و الظهور معناه «وجود موضوع الحدس التجريبي*» .

إن الظواهر ليست فقط ظهورا محضا ، و لكنها الموجود ذاته و هذا الأخير ليس شيئا آخر غير الشيء في ذاته . و هذا الموجود من الممكن أن يظهر بدون أن يغدو الشيء في ذاته معروفا .

إن الطابع المزدوج للموجود بوصفه «ظاهرة» و «شيئا في ذاته» يجيب على الوسيلة المزدوجة ، التي يمكن أن تنتسب إما إلى معرفة متناهية ، و إما إلى معرفة لا متناهية ، فالموجود بما هو خلق [Etant-Stand] هو الموجود ذاته [GE GENSTEND] .

I bid P 92. (22)

(*) أنظر الفقرة I من القسم الأول من نقد العقل المحض ، طبعة كاليمار ، وهي تحت عنوان : Esthétique trancendantale P 87.

و إذا كان صحيحا بأن تناهي الإنسان يغدو في «نقد العقل المحض» القاعدة لكل المسائل المنسوبة إلى تأسيس أساس الأنطولوجيا ، فإن النقد يلزمه أن يلح بالخصوص على التمييز بين المعرفة المتناهية و المعرفة اللامتناهية ، لهذا يقول كانط عن نقد العقل المحض بأنه : «يعودنا على تناول الموضوع بمعنيين : كظاهرة ، و كشيء في ذاته» . و معنى ذلك أننا لا نستطيع بدقة التحدث عن «موضوع» لأنه لا يمكن الحصول على أي موضوع بالنسبة للمعرفة المطلقة ، فالشيء في ذاته ليس غير الظاهرة يقول كانط في مقدمة العقل المحض : «إن تمييز المفاهيم المنسوبة للشيء في ذاته ، عن الشيء بما هو ظاهرة ، ليس موضوعيا ، و لكنه ببساطة ذاتي ، إن الشيء في ذاته ليس موضوعا آخر ، و لكنه علاقة أخرى للتمثل إزاء الموضوع نفسه » . [23]

انطلاقا من التفسير لمفهومي «الظاهرة» و «الشيء في ذاته» على ضوء التمييز بين المعرفة المتناهية و المعرفة اللامتناهية ، يرى هيدغر بأنه من اللازم أن نفهم موازاة مع ذلك ما تعنيه كلمات أخرى مثل « ماوراء الظاهرة» و «الظاهرة المحضة» . فهذه «الماوراء» لا تقدر بأن تقول بأن الشيء في ذاته لا يعرض رغم كل ذلك كموضوع بالنسبة للمعرفة المتناهية ، و أنه لا يمكن فضلا عن ذلك تحصيله بواسطتها بالتمام ، إن هذه الماوراء تعبر على العكس من ذلك بأن المعرفة المتناهية بما هي كذلك ، هي بالضرورة إخفائية dissimulatrice ، إنها تخفي جملة بطريقة ما ، حيث أن

(23) أنظر الفقرة (8) من القسم الثاني من كتاب كانط المشار إليه أعلاه وهي تحت عنوان :
- Remarques générales sur l'esthétique trancendantale p 107.

الشيء في ذاته يتعذر بطريقة كافية ، و لأن هذه المعرفة لا يكون فيها الشيء ذاته بالأساس مدركا بأية طريقة يتم انتهاجها ، و هذه الاستحالة هي ما يطبع الشيء في ذاته كما هو . إن الظاهرة لا تمنح الموجود إلا في هيئة موضوع ، و لا تسمح برؤية نفس الموجود في هيئة الخلق ، أي كشيء «في ذاته» فحسب النقد فكل ما يظهر في الظاهرة ، هو بدوره ظاهرة .[24]

إذن فنحن نخطيء عندما نظن بأننا نستطيع باستعمال النقد الموضوعي البرهنة على استحالة معرفته ، فما يشبه هذه البرهنة يفترض مسبقا بأن «الشيء في ذاته يغدو الموجود الذي نشير إليه كموضوع في أفق المعرفة المتناهية ، لكن يتوجب علينا أن نبرهن على تعذر بلوغ حقيقته» .[25]

و ارتباطا مع ذلك فإن كلمة «الظاهرة - المحضة» لا تعني فيها الصفة «محضة» حدا أو تقليصا لواقعة الشيء و لكنها تنفي فقط بأن الموجود يغدو معروفا بطريقة لا متناهية في المعرفة الإنسانية ، بل «حتى في أبحاثنا العميقة عن موضوعات العالم المحسوس ، فإنه ليست لنا من صلة سوى بالظاهرات» .[26]

إن ماهية التمييز بين الظاهرة و الشيء في ذاته تنكشف أخيرا بوضوح في الدلالة المزدوجة لعبارة : «خارجا عنا» en dehors de nous ، و معنيا هذه الدلالة يشيران دائما إلى الموجود ذاته ، فبما أنه شيء في ذاته فإن الموجود هو الخارج عنا مادام أننا كائنات متناهية ، محرومة من نمط الحدس اللامتناهي الذي ينتسب إليه ، و على العكس من ذلك فإن

(24) هيدغر .: نفس المرجع ص 94 .
(25) المرجع نفسه ص 94 .
(26) المرجع نفسه ص 26

العبارة تحيل أيضا إلى الظاهرة ، فالموجود هو الخارج عنا لأننا لسنا نحن بذواتنا هم ذلك الموجود . فضلا عن كوننا نبلغه .[27]

إن اختبار التمييز بين المعرفة المتناهية و المعرفة اللامتناهية يبين من جهة أخرى بأن مفهومي الظاهرة و الشيء في ذاته ، الأساسيين بالنسبة لنقد العقل المحض ، لا يغدوان قابلين للمفهوم ، و لا يستطيعان أن يخلقا موضوعا لبحث لاحق إلا إذا تأسسا بوضوح على إشكالية تناهي الكائن الإنساني . لكن هذين المفهومين لا يشكلان أبدا طبقتين لموضوعات ، حيث وضعت إحداهما على إثر الأخرى في صميم معرفة مطروحة باعتبارها غير متحيزة تماما [من وجهة نظر المتناهي أو اللامتناهي] .

إذن فمع تناهي المعرفة الإنسانية يتم ظهورالبعد الذي يقوم عليه تأسيس أساس الميتافزيقا وهكذا ، يستخلص هيدغر بأننا نحصل في الآن على إشارة أشد وضوحا عن الاتجاه الذي يجب أن تتخذه العودة إلى ينابيع الإمكانية الجوهرية للأنطولوجيا .[28]

إذن فتأويل ماهية المعرفة عامة ، على الخصوص في ما يتعلق بتناهيها ، يعلمنا فيما يرى هيدغر بأن الحدس المتناهي (الحساسية) يحتاج ليكون معينا إلى الفهم ، كما أن الفهم المتناهي هو أيضا منتظم للحدس «فنحن لا نستطيع فهم سوى ما هو متضمن في الحدس ، شيء ما يحيل إلى الكلمات التي نستعملها» .

إن هناك انتماء مشتركا ضروريا للحساسية و الفهم في وحدة جوهرية للمعرفة المتناهية ، تقوم على وجود نوع من الاستتباع و التلازم ، فمعرفتنا

(27) المرجع نفسه ص 95 .
(28) المرجع نفسه ص 95

لها مصدران أساسيان هما : الحدس و الفكر ، فالأول هو القدرة على تلقي التمثلات (تلقي الانطباعات) ، و الثاني هو التعرف علي موضوع ما بواسطة هذه التمثلات (تلقائية المفاهيم) فليس لدينا حسب كانط مصادر أخرى للمعرفة سوى هذين الإثنين ، (الحساسية ، و الفهم) . لكن هذه الازدواجية بالنسبة لهيدغر ليست مجرد تجاور . لأن المعرفة المتناهية لا يمكن أن تجيب عن مقتضيات طبيعتها إلا داخل هذه الوحدة التي تجمعهما ، فتوحدهما هو ما يجعل بالإمكان انطلاق المعرفة ، فهذا التركيب يسمح للعناصر بما هي منتمية لوحدتها بالظهور .[29]

فهذان المصدران مشتقان من جدر مشترك هما أساس العقلاني و التجريبي ، أساس ازدواجية المتعالي و الامبريقي . هكذا تنكشف النقطة الجوهرية للسمة العامة للتأسيس الكانطي لأساس الميتافزيقا ، إنها في نظر هيدغر لا تقود إلى البداهة المطلقة ، وإنما تفضي بنا عن قصد نحو المجهول ، إنها تأسيس فلسفي لأساس الفلسفة .[30]

إذن فإن تأ سيس أساس الأنطولوجيا يمر حسب هيدغر بالمراحل الخمسة التالية :

1 -العناصر الجوهرية للمعرفة المحضة .

2 - الوحدة الجوهرية للمعرفة المحضة .

3 - الإمكانية الداخلية للوحدة الجوهرية للتركيب الأنطولوجي .

4 - أساس الإمكانية الداخلية للتركيب الأنطولوجي .

(29) هيدغر :. نفس المرجع ص 96 .
(30) المرجع نفسه ص 98 .

ج - التحديد التام لماهية المعرفة الأنطولوجية .

وعبر تحليلية من هذا القبيل ، يغدو النقد الكانطي بمثابة تمحيص لطبيعة الإنسان الداخلية ، بل هو كشف للدازين الإنساني بما هو واجب الفيلسوف فهذه التحليلية تكشف الشروط التي تتولد حسب امكانياتها الجوهرية جملة الأنطولوجيا ، و تسمح برؤية تكوين ماهية العقل المحض و المتناهي انطلاقا من أساسها الخاص ، إنها تتضمن المشروع الاستشرافي للجملة الذي يصير الأنطولوجيا ممكنة في ماهيتها ، حيث نجد الميتافزيقا متجدرة فوق أرضيتها بوصفها «انفعال» الطبيعة الإنسانية .[31]

فإذا ما أرد نا أن نجعل ماهية المعرفة القبلية بديهية ، فمن اللازم أن تفسر أولا العناصر الضرورية التي تتركب منها ، و بما أن التركيب المتعالي تعرُّف فإنه من اللازم أن يكون حدسا ، و بما أنه تعرف قبلي ، فيلزم أن يكون حدسا محضا يجب أن تحدده بالضرورة ملكة التفكير ، و على هذا الأساس تتضح معالم المرحلة الأولى ، التي تبدأ بإبراز تفسير للمكان و الزمان باعتبار هما حدسا محضا .

فبالنسبة لكليهما فإن موضوع الحدس يسمح أن يكون هذا الحدس في الآن ذاته محضا غير تجريبي ، و تلقيا ، فإذا ما كان الزمان و المكان صورتين ممحضتين قبليتين للحدس فإنهما لا يتضمنان نفي كل تلق ، فهما يظهران مرتبطين بالمعطيات التجريبية ، و لذا فإن تحليل الزمان و المكان يحل المفارقة التي تتعلق بالمعرفة بوصفها متناهية و محضة ، متلقية و مانحه في الآن ذاته ، فهذه المعرفة تغدو بناء على تحليل الزمان والمكان ممكنة .

(32) المرجع نفسه ص 102 .

إن الزمان من هذا المنظور يصبح ذا وظيفة أنطولوجية كونية بمعنى أنها مؤسسة بشكل جوهري للمعرفة الأنطولوجية المحضة التي تسمح بظهور الذاتية حيث تنفتح الذات على الموجود . فالزمان لا يغدو أكثر ذاتية إلا إذا استطاعت الذات أن تتحرر و تخرج حقا و بقوة من حدودها الخاصة .

و بناء على ذ لك فهدف «الاستطيقا المتعالية» هو توضيح الأنطولوجيا التي تسمح بالاكتشاف القبلي لوجود الموجود .[32]

و إلى جانب الحدس المتناهي هناك الفكر المحض الذي يجرد المضامين . إنه العنصر الثاني لتناهي المعرفة الإنسانية و هو ليس مرتبطا بالحدس فقط بل هو في خدمته أيضا . و تناهي الحدس المفكر يقوم إذن على المعرفة بواسطة المفاهيم ، فالمعرفة المحضة هي حدس بواسطة المفاهيم المحضة .

إن المفهوم المحض هو تمثل للوحدة التي تسمح للتفكير بأن يمارس فعاليته التوحيدية ، و هو التمثل بالنظر إلى مضمونه الخاص هو قبلي ، و ما دام هو محرك التفكير فهو من يقوم بالفكر ، على خلاف المفهوم التجريبي الذي يجري عليه فعل التفكير .

و كانط يعترف بتعددية المفاهيم المحضة ، فتمثل الوحدة يختلف حتى داخل التفكير ذاته ، كما أن هناك أنماطا مختلفة للتفكير . و هذا ما يلاحظ أساسا على لوحة الأحكام ، ففي أساس إمكانية الحكم بوصفها تعبيرا عن التفكير ، يلزم أن يحتوي الفعالية المحضة للفهم مزيدا من أنماط الوحدة ، أي عددا من المفاهيم المحضة .

(32) المرجع نفسه ص 110 .

إن هذه الأنماط الممكنة للتوحيد ، و هذه التمثلات القبلية للوحدة تشكل جملة عضوية هي بالتالي ماهية الفهم . و هذه الجملة Totalité هي كذلك نسق للمحمولات التي تستخدم في المعرفة المحضة فهذه المحمولات الأنطولوجية التي تعبر عن المعرفة القبلية لوجود الموجود ، هي مصدر تأسيس الموجود ، و هي أصل إمكانية المعرفة الأونطقية و التجريبية .

إذن و كما يقول كانط فإن ثمة موضوعات بعامة تؤسس بوصفها شروطا قبلية ، كل معرفة تجريبية ، لكن المفاهيم المحضة لا يمكن أن تحدد كحمولات أنطولوجية إلا إذا ثم فهمها على ضوء الوحدة الجوهرية للمعرفة المحضة و المتناهية على حد تعبير هيدغر .[33]

في المرحلة الثانية يطرح هيدغر مسألة الوحدة الجوهرية للمعرفة المحضة عند كانط فيرى بأن تناهي المعرفة يبرز انتظام الفكر الجوهري والأصيل للحدس ، و بالمقابل هناك حاجة ماسة لأن يكون الحدس محددا بواسطة الفكر ، هذا الانتماء المتبادل مؤشر على أن هذه الوحدة لا يمكن أن تكون بعدية بالنسبة لكليهما (الحدس ، و الفكر) ، و لكن يجب أن تكون سابقة عليهما و هي من يوحد العناصر بطريقة أصلية ، و عبر هذا التوحيد تظهر خصائص العناصر و تتميز ببروزها . و يسمى كانط تلك الوحدة «تركيبا» يستند إلى مبدإ الوحدة التركيبية القبلية ، فالوحدة إنما تكون ضرورية في تركيب المتنوع .

(33) المرجع نفسه ص 117 .

إن التركيب هو توسطي بين الحدس و الفكر فهو ينتمي لهما معا . فهو على حد تعبير كانط مجرد فعل للخيال ، لا غنى عنه ، بدونه لا يمكن بتاتا الحصول على أي معرفة من أية جهة كانت ، و لكننا لا نعي ذلك إلا نادرا» . [34]

و كما بينا فالتركيب الأنطولوجي يقوم على مبدأ الوحدة التي ينتمي إليها والتي تتشكل من مكونات ثلاثة و هي : «أول شيء يجب أن يعطى لنا حتى تغدو المعرفة القبلية لجميع الموضوعات ممكنة ، هو متنوع الحدس المحض ، و الثاني ، تركيب هذا التنوع بالخيال ، لكنه لم يعط بعد أية معرفة . أما المفاهيم التي تمنح الوحدة لهذا التركيب المحض ، و التي تقوم على مجرد تمثل هذه الوحدة التركيبية الضرورية فهي الشيء الثالث الذي لا غني عنه لمعرفة موضوع نقابله ، و هي تقوم على الفهم» . [35]

إن التركيب المحض للخيال الذي يحتل موقعا وسطيا مركزيا له دلالة بنائية . ففيه يلتقي كل من المجمل Synopsis المحض ، و التركيب التفكيري المحض ويتراكبان وهذا التراكب يتم التعبير عنه عند كانط عندما يلاحظ السمة التطابقية للتركيب المحض في اللحظة التركيبية التي تستجمع الحدس و الفهم .

إن الوظيفة نفسها التي تمنح الوحدة لمختلف التمثلات في حكم ما هي أيضا تمنح لمجرد تركيب مختلف التمثلات داخل حدس ما . إنها وحدة تسمى على العموم بالمفهوم المحض للفهم . و هذا التطابق الخاص بالوظيفة التركيبية ليس دالا على تطابق فارغ صوري عند كانط ، بل إنه

(34) المرجع نفسه ص 121 .
(35) المرجع نفسه ص 122 .

تطابق دال على جملة أصلية ذات فعالية مؤسسة للوحدة ، إنه حسب تأويل هيدغر : دال على تراكب الماهية والبنية في المعرفة المتناهية .[36]

إن هذه الفعالية المفهومية تولد في المفاهيم الصورة المنطقية للحكم باستخدام الوحدة التحليلية ، و هي التي تدخل أيضا بواسطة الوحدة التركيبية للمتنوع الذي يوجد في الحدس عموما مضمونا متعاليا في تمثلاتها على حد تعبير كانط . .[37]

و على أساس فعالية الوحدة الجوهرية للمعرفة الأنطولوجية يتم في رأي هيدغر تطوير تأسيس أساس الميتافزيقا بالفعل عند كانط ، و ليس استشهاده بنصوص من الفقرة المعنونة ب «المفاهيم المحضة للفهم أو المقولات» الفصل الثالث من القسم الأول من نقد العقل المحض ، إلا تأكيدا على ما تحمله هذه النصوص من دلالة أساسية ، فهي في رأي هيدغر مفتاح لفهم نقد العقل المحض ، بوصفه تأسيسا لأساس الميتافزيقا ، شريطة أن يتم استيعاب نصوص الفقرة المشار إليها أعلاه . أما في المرحلة الثالثة لتأسيس أساس الميتافزيقا فتتمركز حول الإمكانية الجوهرية للوحدة الأساسية للتركيب الأنطولوجي ، و هنا يجب تقديم التركيب المحض تحت منظور يبرز قدرته على توحيد الزمان و الفكرة (المفهوم) ، إن وصف هذا التكون الأصيل للوحدة الجوهرية للمعرفة الأنطولوجية هو في نظر هيدغر -معنى و هدف ما يسميه كانط «الاستنتاج المتعالي للمقولات» و من هنا وجب إضاءة هذا الهدف بما فيه الكفاية لكشف البنية الأصلية لإشكالية الوحدة الضرورية للحدس المحض

(36) المرجع نفسه ص 123 .
(37) المرجع نفسه ص 123 .

و الفكر داخل التركيب المحض ، أي اعتماد التفسير المتعالي الذي يتوخى أيضا فهم التوجه نحو الموجود ، وكل كائن متناه محتاج إلى هذه الملكة الأساسة التي تقوم على الاستدارة نحو أو[التوجه نحو . .] التي تسمح بتموضعه أي تسمح بانبثاق الموجود كموضوع ، و التي يسميها هيدغر بالملكـة الموضعة «faculté objectivante» .[38]

لكن ما الذي يعنيه بالنسبة للكائن السماح بالتوجه نحو . . . أي التمـوقع في الموضوع ؟ يرى هيدغر بأنه إذا لم يكن الموجود ، فإنه بالتالي هو العدم . و هذا يعني بأن التجربة الحقة للموجود يجب أن تكون مسبوقة بتجربة العدم . حيث يشتد اهتمامه بما هو موجود ، و بقدر ما يكون الإنسان مرتبطا بالموجود ، و غارقا في العلاقات اليومية التي ينسجها معه ، بقدر ما يكون غير قادر على الاحتياز الجلي للوجود و العدم . إن تجربة العدم هي الشرط القبلي و الضروري لكل فهم كاشف للوجود ، إنه يدخل إذن ضمن الأنطولوجيا حسب التأويل الهيدغري لمفهوم Orientation و هنا يرى هيدغر بأن «هذا المفهوم بالنسبة لكانط يعني توجه الذات الذي يصير ممكنا اللقاء بالموجود ، و يعرض كقاعدة توحيدية تستجمع ما يعترض الذات في وحدة معينة ، و ليس الفعل الذي يسمح ببروز الموضوع داخل تعارضه سوى الفعالية الأساسية للفهم»[39] .

و بخصوص «التوجه» يمكن القول بأنه يفتح فينا تمزقا يسمح للموجود بالظهور كما هو ، و على الطريقة التي يكون عليها ، كما يسمح له بأن ينكشف فينا لنعتاد عليه ، إذ ن فهذا التوجه أو القصد هو التعالي الحق .

(38) المرجع نفسه ص 131 .

(39) المرجع نفسه ص 132 .

أما في المرحلة الرابعة المخصصة للتأسيس يخصصها هيدغر لوظيفة الخيال المتعالي التي يفسر من خلالها أساس الإمكانية الداخلية للتركيب الأنطولوجي .

و يسند كانط للخيال وظيفة أساسية تتمثل في التركيب المتعالي الذي يتميز عن مجرد التركيب الذهني ، فالخيال حسب كانط هو تلك القدرة على تمثل الموضوع حتى و لو لم يكن له حضور في الحدس . لكن بما أن الحدس الإنساني حسي ، فإن الخيال ينتمي إلى الحساية من جراء الشرط الذاتي الذي هو وحده يسمح بأن يمنح لمفاهيم الفهم حدسا ملائما ، لكن بما أن تركيبه هو عمل تلقائي يعين و لا يتعين فحسب كما هو الحدس ، و حيث أن بإمكانه أن يعين قبليا الحس لجهة تمثله بموجب وحدة التمثل ، فإن الخيال هو ملكة تحديد الحساسية قبليا ، و من ثم يسمي كانط «تركيب الخيال للحدوس وفقا للمقولات بتركيب الخيال الترنسندنتالي» (40) .

و من ناحية أخرى فبما أن الخيال تلقائي ، فإنه منتج بمعنى أن بإمكانه أن يخلق شيما (تخطيطات) تندرج تحتها الحدوس الحسية ، فهو يهيء للتركيب المفهومي الذي ينجز بواسطة المقولات أي التركيب المتعالي للخيال هذا الذي يعمل عبر تشكيل الشيم المتعالي ، على أن تحقيق الموضعة داخـــل أفـــق ، أي داخل بعد المرئي يسمح للموجود المتموضع "Objective" لأن يكون في متناول الحدس ، ذلك لأن الشيم المتعالي ليس هو الصورة التجريبية ، فالشيم المتعالي هو امتثال لقاعدة

(40) Kant : Critique de la raison pure P 173.

تصلح لتصور إطارات تندرج تحتها الظواهر ، و تدل على المقولة التي يجب أن تنطلق عليها . و ليس شيم المفهوم تمثل طريقة الخيال في منح ذلك المفهوم صورة تجريبية ، و كما يقول كانط فإن الشيم (التخطيطات) هي المؤسسة لمفاهيمنا الحسية المحضة و ليست صورة الموضوعات ، و معنى ذلك أن التشييم فن دفين في أعراف الإنسان يصعب انتزاع سر أدائه من الطبيعة ، فبالإمكان أن نتسائل - مع مترجمي كتاب هيدغر حول كانط - حول ما إذا كنا نمتلك فعلا «رؤيا» سابقة على كل تجربة حيث نتعرف على ما يماثلها من شيم ؟ إن الجواب يجب أن يكون إثباتيا : فالزمان ، موضوع الحدس ، هو سابق لكل تجربة فهو موصوف بأنه التعاقب المحض للآنات ، إنه يحيل إلى ما نسميه شيمة .[41]

إن الزمان يمنح هذه الفكرة الممكنة ، إنه بتعبير كانط «الشرط الصوري لمتنوع الحس الداخلي ، كل التمثلات التي تتضمن متنوعا قبليا في الحدس المحض . و هذا التعيين المتعالي للزمان هو مجانس للمقولة (التي تكون وحدته) من حيث كونه كليا و من حيث استناده على قاعدة قبلية ، لكنه مجانس من جهة أخرى للظاهرة من حيث إن الزمان متضمن داخل كل تمثلاتنا التجريبية للمتنوع . و تطبيق المقولة على الظاهرات يغدو ممكنا بواسطة التعيين المتعالي للزمان ، و باعتبارها شيمة لمفاهيم الفهم يتوسط في اخضاع الظاهرات للمقولات[42] .

و الاخضاع هنا بالمعنى الفلسفي هو التشميل الكلي الذي يعني إدخال الجزئيات داخل النسق الكلي للفهم المتعالي ، و هنا يرى هيدغر بأن

I bid P : 99. (41)

. I bid P 191 . (42)

الصيغة المباشرة و الخارجية لمسألة التشييم منظورا إليها كمسألة للاخضاع التشميلي Subsomption تكشف مسبقا عن الدلالة الجوهرية للتشييم المتعالي التي يتم من خلالها فهم تناهي التعالي بوصفه أساس الإمكانية الجوهرية للميتافزيقا (43) .

هذه الدلالة الجوهرية تقود إلى المرحلة الخامسة والتي تهدف إلى التحديد الكلي لماهية المعرفة الأنطولوجية . و هذا ما حاول كانط في الفصل الثاني من تحليلات المبادئ في نقد العقل المحض المعنون «المبدأ الأعلى لكل الأحكام التركيبية» (44) و ما يجب البرهنة عليه في نظر هيدغر هو أنه إذا كانت المعرفة الأنطولوجية ليست سوى التشكل الأصيل للتعالي ، فإن المبدأ الأسمى يلزم أن يتضمن التحديد المركزي لماهية التعالي ، فهو الذي يخضع كل موضوع للشروط الضرورية لوحدة تركيب تنوع الحدس في تجربة ممكنة . (45)

يرى هيدغر أن كانط يمركز هنا كل ما يتعلق بمسألة ماهية تناهي المعرفة في الصيغة المختصرة لإمكانية التجربة . (46)

إذن فإمكانية التجربة تعني من جهة أولى الجملة الموحدة Totalité unifiée لما يمكن أن يجعل من المعرفة المتناهية ممكنة أساسا . فهذه التجربة يقول كانط هي ما يمنح قبليا واقعا موضوعيا لكل معارفنا «(47) و هذه الإمكانية هي الآن مطابقة للتعالي ،و تعني التجربة من جهة الفعالية و ليس من جهة المحتوى ، فعلا للحدس المتلقي الذي يسمح بأن يعطي الموجود ، فإعطاء

---

(43) Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique P 171.

(44) كانط المرجع السابق ص 201 .

(45) المرجع السابق ص 204 .

(46) هيدغر : المرجع السابق ص 174 .

(47) كانط : المرجع السابق ص 203 .

موضوع يعني تقديمه مباشرة في الحدس . لكن ما الذي يعنيه ذلك ؟ يجيب كانط : «ربط التمثل (تمثل) الموضوع بالتجربة (سواء كانت واقعا أو ممكنة)»[48] و إقامة هذه العلاقة إنما يعني أن الموضوع لكي يعطي لا بد أن يتدخل توجيه ينحو نحو ذلك الموضوع الذي يغدو قابلا للقرب . و «هذا التوجيه نحو » [49] . . . هو الشرط لامكانيه التجربةو ذلك هو الشرط الأول ، أما الشرط الثاني لامكان التجربة فهو الأفق الذي يسمح بتحقيق التوافق مع الموضوع أي الذي يضع قاعدة و يمنح المعيار . هذا الشرطان إذن يحددان ماهية التعالي ، و يعبران عن أساس امكانية الأحكام التركيبية .

و من خلال هذا المنظور يضحى التعالي في الآن ذاته انفتاحا (تخارجا) و امتلاكا للأفق ، و هذا التمفصل الموحد للتعالي في ذاته قد ثم التعبير عنه بواسطة المبدأ الأسمى[50] .

و معنى ذلك أن المعرفة الأنطولوجية هي التي تكون التعالي ، و هذا التكوين يعادل الانفتاح على الأفق الذي يغدو فيه وجود الموجود مدركا ، ، من جهة أخرى فإذا ما كانت الحقيقة هي الكشف ، فإن التعالي هو الحقيقة الأصلية ، و الحال أن الحقيقة ذاتها يجب أن تفهم في الآن ذاته كانكشاف للموجود ، و كخاصية كاشفة للموجود[51] .

---

(48) المرجع السابق ص 157 .

Kant : Que signifie s'orienter dans la pensée, Flammarion 1991 P 54. (49)

(50) هيدغر : كانط ومسألة الميتافزيقا ص 176 .

(51) المرجع نفسه ص 180 .

3- أصالة التأسيس لأساس الميتافزيقا :

إن فكرة الأصالة التي هي هنا فكرة رئيسية ، يلزم أن تكون معيارا لتأسيس الأساس ذاته ، إذا ما أردنا تجنب كل نقاش حولها ينتج عنه جدل كلامي ، فالأمر يتعلق هنا بالمجهود الذي قام به كانط بإدخاله لبعد الأصل الذي يهتم بالمجال الأصيل للمصادر الأساسية للمعرفة ، و إضاءة المنظور القبلي الذي يسلكه . «و من ثم وجب وصف الأساس الذي توصل اليه بواسطة هذا التأسيس» . [52] إن المعرفة الأنطولوجية تشكل التعالي ، و تحوز على انفتاح الأفق الذي أضحى مرئيا بواسطة الشيم التي تنبثق بوصفها انتاجا للخيال المتعالي الذي يشكل الوحدة الجوهرية للحدس المحض (الزمان) و الفكر المحض (الإدراك الذاتي) . فعلى أساس الخيال المتعالي تتأسس الإمكانية الجوهرية للمعرفة الأنطولوجية و للميتافزيقا العامة أيضا .

إذن فالخيال مصدر أساسي للمعرفة إلى جانب الحساسية و الإدراك الذاتي ، و يبرهن تأويل تأسيس الميتافزيقا على أن الخيال المتعالي ليس مجرد علاقة خارجية تعمل فقط على ربط الحدس المحض بالإدراك الذاتي ، إنه بالأساس موحد ، يعني أنه الملكة الخاصة التي تصوغ وحدة المصدرين الآخرين مقيمة معهما علاقة بنائية بالأساس .[53]

إن الخيال المتعالي هو بمثابة الجدر المشترك لذينك المصدرين باعتبارهما يقيمان داخل بنية الخيال المتعالي . أما أفق التموضع الذي يشكله هذا الخيال المتعالي بوصفه فهما للوجود ، فهو الذي يجعل من الممكن التمييز بين الحقيقة المعطاة (الأونتيكية) و بين التمظهر الأونتيكي (المتخيل

(52) المرجع نفسه ص 185 .

(53) المرجع نفسه ص 195 .

المحض)[54] . و لكن بما أن الخيال المتعالي ليس قط متخيلا محضا ، لأنه بما هو جدر فهو مكون (بكسر الواو المشددة) ، فإننا لا يمكننا التفكير به انطلاقا من القدرة الأساسية في الروح ، و لكن انطلاقا من الإمكانية الأكثر أصالة للخيال المتعالي ، الذي يسمح بتعيين المعرفة المتناهية كما يجعل الوحدة الأصلية للتركيب الأنطولوجي ممكنة ،أما الأساس الأصيل الذي ينكشف في التأسيس الكانطي لأساس الميتافزيقا فهو الزمان . و من هنا فإن التأسيس الكانطي يغدو سؤالا حول إمكانية الأنطولوجيا عموما التي تتسائل حول ماهية البناء الأنطولوجي للموجود أي حول الوجود ، و «بما أن تأ سيس أساس الميتافزيقا يقوم على الزمان ، فإن سؤال الوجود الأساسي في التأسيس هو قضية الوجود و الزمان Sien und zeit و يحمل هذا التأويل الذي يتضمنه الوجود و الزمان معنى أساسيا يعين على استشراف التأسيس بجعله يعيد و يكرر إمكانيته الأكثر أصالة» .[55]

4ـ تكرار تأسيس أساس الميتافزيقا :

ما يعنيه هيدغر من خلال تكرار مسألة ما ، هو كشف الإمكانيات التي تخفيها ، و تطوير هذه الإمكانيات يقصد إلى تحويل المسألة التي نتأملها و في نفس الآن صيانة مضمونها الأصيل ، و المراد بالصيانة ، هو تحرير و ضمان القوة الداخلية للمسألة التي تعد مصدر ماهيتها ، فهي التي تصيرها ممكنة كمسألة .

إن تكرار تأسيس الميتافزيقا يجب أن يبدأ عبر ضمان النتيجة الأصلية للتأسيس السابق ، أي بالنظر إلى التأسيس الكانطي . فما ثم بحثه باعتباره نتيجة لأساس الميتافزيقا في نقد العقل الخالص ، و الطريقة التي ثم بها تحديد

(54) المرجع نفسه ص 197 .

(55) المرجع نفسه ص 257 .

هذه النتيجة ، يحددان ما إذا كان فهم الممكن الذي يهيمن على كل تكرار ، قد انطلق بقوة ، و كان مستوى ما يتكرر حقا .[56] و لبيان ذلك يلاحظ هيدغر بأننا حين كنا نستعرض مختلف مراحل التأسيس الكانطي ، فإننا اكتشفنا بأنها أفضت بنا أخيرا إلى الخيال المتعالي الذي يكشف عن كونه أساس الإمكانية الجوهرية للتركيب الأنطولوجي ، أي للتعالي ، و عندما تأملنا هذا الأساس و فسرناه بحق كزمانية Temporalité . فهل الأساس يعبر بحق عن نتيجة التأسيس الكانطي ؟ أو أن التأسيس الكانطي يقود إلى شيء آخر ؟ و بالتالي فما الذي ثم إنجازه في التأسيس الكانطي ؟

إن هذا التأسيس للإمكانية الجوهرية للأنطولوجيا يتحقق ككشف للتعالي أي لذاتية الذات الإنسانية .[57]

إن سؤال ماهية الميتافزيقا هو سؤال حول وحدة الملكات الأساسية للفكر الإنساني ، فهذا التأسيس يبين بأن التأسيس هو تساؤل حول الإنسان ، إنه انتروبولوجيا .

إن النتيجة الحقة للتأسيس الكانطي تكمن في الإمساك بالعلاقة الضرورية بين الانتروبولوجيا و الميتافزيقا ، فماهية العقل الانساني الأساسية تتجلى في «الفوائد» التي تتضمنها الأسئلة الثلاثة :

1ـ ما الذي أستطيع معرفته ؟

2 ـ ما الذي يجب أن أعمله ؟

3ـ ما المسموح لي بأن آمله ؟

فهذه الأسئلة تعد بمثابة أهداف لتعليمات الميتافزيقا الخاصة أي :

---

(56) المرجع نفسه ص 261 .

(57) المرجع نفسه ص 262 .

الكوسمولوجيا ، و السيكولوجيا ، و التيولوجيا . فالمعرفة الانسانية تعني بالطبيعة ، و بمعنى أعم الكسمولوجيا ، و النشاط الإنساني يعني بشخصية الإنسان و حريته أي بالسيكولوجيا ، و أخيرا فالأمل الإنساني يتمحور حول الخلود كسعادة أبدية أي بعلاقة الانسان مع الله (التيولوجيا) [58]

هذه الفوائد الثلاثة الأصلية تحدد الانسان لا باعتباره كائنا طبيعيا ، و لكن بما هو «مواطن عالمي» إنها تشكل موضوع الفلسفة في بعدها «الكوسموبوليتي» أي أنها تحدد حقل الفلسفة الحق الذي يسمح بالعودة إلى الأسئلة السابقة مضافا إليها السؤال الرابع التالي :

- من هو الإنسان ؟

وهذا السؤال ليس فضلة فالأسئلة الثلاثة مرتبطة به بل هي منسوبة إلى السؤال (الرابع) ، مادام الأمر يتعلق بارجاعها إلى الأنتربولوجيا التي تغدو وحدها قادرة فلسفيا بتحمل مسؤولية تأسيس الفلسفة الحقة للميتافزيقا الخاصة .[59] و من ثم فإنه من الممكن أن نستخلص بأن تكرار التأسيس الكانطي من وجهة نظر هيدغر يأخذ بالاعتبار ضمن اهتماماته الخاصة التطوير النسقي للأنتربولوجيا التي لن تكتسب معناها الفلسفي إلا إذا كان منهجها فلسفيا يحمل على التمعن في ماهية الانسان ذاته ، و من ثم فهي تحاول جاهدة تمييز الموجود الذي يسمى إنسانا عن النبات ، و الحيوان ، و عن أنواع أخرى ، كما تبحث عبر هذا التحديد إعادة البناء الجوهري الخاص بهذا الجانب المعين للموجود . فالأنتربولوجيا الفلسفية تتعين

(58) نفسه ص 263 .

(59) نفسه ص 264 .

كأنطولوجيا جهوية هدفها الانسان في ارتباط مع باقي الأنطولوجيات التي تقتسم و إياها المجال الكلي للموجود .[60]

و من الممكن أيضا أن تكون هذه الأنتربولوجيا فلسفية عندما تحدد هذه الفلسفة ، أو نقطة انطلاقها ، أولهما معا . و يكشف نقد فكرة الأنتربولوجيا الفلسفية بأنه لا يكفي طرح السؤال الرابع حول ماهية الانسان للحصول على النتيجة الجازمة للتأسيس الكانطي للأساس .

فما هي النتيجة الحقة للتأسيس الكانطي ؟ إنها ليست الخيال المتعالي الذي غدا الأساس المبني ، و لا هو التأسيس الذي تحول إلى سؤال حول ماهية العقل الانساني ، و لكنها بالأحرى ذلك التراجع من قبل كانط أمام الأساس الذي كشف عنه بنفسه ، أي أمام الخيال المتعالي ، و ليس هذا التراجع سوى أمام حركة الفكر الفلسفي الذي يجعل تقويض هذا الأساس ظاهرا ، و يضعنا أمام هاوية الميتافزيقا . فعبر هذه النتيجة يغدو التفسير الأصيل للتأسيس الكانطي الذي اكتمل ، مكتسبا لمشروعيته ومؤسسا لضرورته .

و بناء على ذلك فمن الممكن طرح السؤال الرابع في علاقته مع الأسئلة الأخرى لحساب الأنتروبولوجيا ، و بالنظر إلى القاسم المشترك الذي يجعلها مندرجة ضمن وحدة مصاغة في السؤال الرابع .

و ذلك لمصلحة العقل الانساني العميقة ، فهذه الأسئلة تمس جانبا خاصا و تبرهن على محدودية و تناهي الكائن ، فالسؤال عن القدرة الانسانية يكشف في الآن ذاته عن اللاقدرة أي عن العجز الانساني .[61]

---

(60) نفسه ص 268 .

و نفس الشيء ينطبق على السؤالين الآخرين حول الواجب والأمل .

إن الأمر لا يتعلق هنا حين يتم تحديد ، القدرة ، الواجب و الأمل بإقصاء التناهي ، و إنما بضمانها وصيانتها لتحقيق ما يصبو إليه الفرد .

إن التناهي ليس خاصية عرضية للعقل الانساني ، لكنه يحدد لهذا العقل الضرورة التي تصيره متناهيا . فالعقل الانساني يطرح هذه الأسئلة لأنه متناه ، و لأن الأسئلة تتحرى هذا الهدف الوحيد الذي هو التناهي ، فإنه بالإمكان بناء علاقتها بالسؤال الرابع : من هو الإنسان ؟ ولذا فهذا الأخير يتحول إلى مسألة أولى تنصرم داخلها الأسئلة الأخرى . و هنا يتم التساؤل عن نوع هذا السؤال حول الانسان و عما إذا كان قادرا على أن يكون انتروبولوجيا . و هكذا فنتيجة التأسيس الكانطي تتجلى باعتبارها امكانية أصيلة للتكرار .[62]

إن التأسيس الكانطي لأساس الميتافزيقا يتجدر في السؤال المنسوب إلى التناهي داخل الانسان . إلى الحد الذي يمكن أن يغدو فيه هذا التناهي قضية (مسألة) تثير بشكل جدري الصورة الداخلية لتحليلية متعالية لذاتية الذات .[63] و لتوضيح هذه المسألة يعود هيدغر فيوضح السؤال الذي تقوم عليه أي سؤال التناهي في الإنسان بأنه ليس بحثا اعتباطيا عن خصائص هذا الكائن ، لكن هذا السؤال يبرز عندما نفترض تأسيس أساس الميتافزيقا لتندرج ضمن الاشكالية العامة التي يتقدم فيها معنى التناهي داخلها بشكل أساسي ،إن مهمة التأ سيس إذن تسمح بتكرارأصيل يضيء بطريقة فعالة العلاقة الجوهرية لمسألة التأسيس و السؤال الذي يستوحى

(61) نفسه ص 273 .

(62) نفسه ص 274 .

(63) نفسه ص 257 .

منه تناهي الانسان . و إذا كان لابد من التساؤل عن التناهي فلا بد من تطويره في صيغة مسألة تسمح بتكرار أصيل للميتافزيقا ، تكرار يستعيد سؤال الوجود (و ليس الموجود) في التحامه بتناهي الانسان . و هكذا فنحن مرة أخرى نجد أنفسنا أمام تراجع آخر لسؤال الوجود كإمكانية لمفهوم الكينونة و تحوله إلى سؤال حول ماهية فهم الوجود بعامة ، و هنا فمسألة تأسيس أساس الميتافزيقا تنقاد مرة أخرى بشكل جوهري أصيل نحو تفسير الإمكانية الجوهرية لفهم الوجود . فإذا ما كان الموجود معلوما بالنسبة للإنسان ، فما هو حال الوجود أليس الوجود شبيها بالعدم ؟ حتى إن هيجل طابق بينهما في المنطق «إن الوجود المحض ، و العدم هما نفس الشيء» .

إن السؤال عن الوجود يقودنا إلى الضفة الأكثر عتامة [64] و رغم ذلك لا بد من التفكير في فهم معين للوجود ، ووجود الانسان الخاص الدازين Desein هو نمط خاص للكينونة هو في ذاته تناه و بما هو كذلك فإنه ليس ممكنا إلا بتأسيسه على فهم الوجود ، هذا الفهم هو الذي يصير الملكات «المبدعة» للكائن الانساني ممكنة . و الانسان بتأسيسه على فهم الوجود يكون حاضرا ، فمع وجوده تتحقق داخل الموجود ثغرة ابداعية للانفتاح ، بفضلها يغدو ذلك الموجود ظاهرا و أكثر أصالة ، إنها تكشف إذن عن جوهر الدازين ، و مادام الانسان تشترط إنسانيته على هذا الدازين في داخله فإن سؤال معرفة ما هو أكثر أصالة من الانسان لا يمكن أن تكون مبدئيا سؤالا أنتروبولوجيا ، فكل انتروبولوجيا تفترض مسبقا اعتبار الانسان كإنسان .

---

(64) نفسه ص 282 .

إذن فإن مسألة التأسيس تتجدر في سؤال الدازين في الانسان ، أي في سؤال فهم الوجود بوصفه التناهي الجوهري الموجود . و هذا السؤال المنسوب للدازين يستفهم عن ماهية وجود الموجود الذي ثم تعيينه كذلك . و هذا السؤال هو الذي يؤكد بأن التناهي بوصفه فهما للوجود هو ميتافزيقا [65]

و هنا يستخلص هيدغر بأن تأسيس أساس الميتافزيقا يقوم على أساس ميتافزيقا الدازين ، إنه بتعبير كانط ذاته «ميتافزيقا الميتافزيقا» و هذا التعبير يقوض في نظر هيدغر كل محاولة لتفسير العقل المحض باعتباره «نظرية في المعرفة» لكنه يجبر كل تكرار لتأسيس الأساس على إضاءة «ميتافزيقا الميتافزيقا» من أجل أن تحتل أرضية ملموسة تفتح الطريق لاستدعاء قدوم التأسيس ، و معنى هذا أن ميتافزيقا الدازين كما يتأولها هيدغر ليست فقط ميتافزيقا تبحث الدازين ، إنها أيضا الميتافزيقا التي تتحقق وجوبا كدازين ، فهي ليست «الأورغانون» المغلق و المكتمل ، إنه من الضروري أن تعيد بناءها بواسطة التحول بفضل تطوير امكانيتها . فمصيرها يظل مرتبطا بصيرورة الميتافزيقا المختفية في الدازين ، و هكذا فإن البواعث الداخلية لميتافزيقا الدازين وصعوبات تحديدها تَمَّ اجلاؤها بما فيه الكفاية بواسطة محاولة كانط . أما النتيجة الحقة لمحاولته فتكمن في اكتشاف الربط الداخلي الذي يوحد مسألة إمكانية التركيب الأنطولوجي و كشف التناهي داخل الانسان إنها مسألة تهم فهم الاونطلوجيا الأساسية بوصفه بناء ، والدازين نحو انفتاحه وتصير ميتافزقاه الجوهرية حاضرة . [66]

---

(65) نفسه ص 286 .

(66) نفسه ص 289 .

ويمكن فهم هذا البناء باعتباره مجهودا من قبل الدازين لاحتياز واقعة الميتافيزيقا الأصلية التي تقوم على كون تناهي المتناهي معروف لكنه غير مفهوم . ففهم الوجود قد سقط في النسيان ، ولذا فعمل الأنطولوجيا الأساسية باعتبارها تأسيسا لأساس الميتافيزيقا هو إذن « الاستذكار »الذي يلزمه دائما إدخال ما يتذكره في الذاكرة ، أي إرجاعه أكثر قربا حسب نمط كينونته داخل النسيان ، و هذا النمط الخاص بالدازين يسميه هيدغر بالوجود اليومي ، و التحليل الوجودي لليومي ليس له من هدف سوى البرهنة على الكيفية التي تفترض من خلال العلاقة مع الوجود مسبقا تعالي الدازين ، الوجود -في - العالم . هذا التعالي الذي يتحقق كمشروع لوجود الموجود عامة ، من خلاله يغدو ذلك الموجود ظاهرا ويصير مفهوما ، وبناء على هذا الفهم فإن تمييز الوجود و والموجود يظل منحجبا ، وحتى الانسان ذاته يتقدم كموجود من بين الموجودات(67) .

إن هيدغر يؤكد هنا على دور التعالي في إظهار الدازين بوصفه احتياجا لفهم الوجود ، و هذا الاحتياج المتعالي هو الذي يكفل إمكانية وجوده ، ويفسر هيدغر ذلك الاحتياج بالتناهي مصدرالدازين ، ويسمى وحدة بنية تعالي ذلك الاحتياج بالهم«isouc» لكن مايبرهن عليه نقد التفسير المتعالي لل« هم» بوصفه وحدة متعالية للتناهي ، هو أن تعالي الدازين و بالتالي فهم الوجود مازال لم يؤسس بعد تناهي الإنسان ،و أن أساس الميتافيزيقا ليس له علاقة جوهرية بتناهي الدازين ، و يقتضي الأمر هنا أن تحليلية الدازين قبل أن تقدم تفسيرا للتعالي : « كهم » ،

---

(67) نفسه ص 291 .

عليها أن تبين بأن « القلق » (angoisse) هو بمثابة نزعة أساسية دالة و لا تكتسب دلالتها الحاسمة إلا بعلاقتها بمسألة الوجود ، وإذا كان القلق يكشف بصورة رئيسية مباشرة عن الوجود في العالم من حيث هو كذلك فإنه في التأويل الهيدغري يضعنا في مواجهة العدم ، بمعنى ما فإنه في الوقت الدي يكشف فيه القلق الوجود فإنه يكشف أيضا العدم ، و الحال أن وجود الموجود ليس قابلا للفهم إلا إذا كان الدازين بطبيعته نفسها ما كثا داخل العدم ، و بمعنى أدق فإن وجود الدازين كواقعة انسانية مرتهن بالاحتجاز داخل العدم ، و هذا الاحتجاز هو شرط انبثاق الدازين و انفتاحه نحو خارج الموجود أي تحقيق التعالي ، فبدون الانكشاف الأصيل العام فلا يمكن أن يكون هناك وجود ذاتي و لا حرية . فالعدم هو الشرط الذي يجعل ظهور الموجود ذاته ممكنا . و هذا المعنى الأنطولوجي للقلق هو الذي يعطي لتفسير «الهم » القوة الضرورية التي تحدد بشكل أساسي تناهي الإنسان ، و هنا يغدو « الهم » تركيبا أنطولوجيا أساسيا لوجود الدازين لكن يبقى الهدف الأساسي للأنطولوجيا الأصيلة هو التفسير الملموس للهم بوصفه زمانية .[68] ففي تاريخ الميتافيزيقا لم يتم أبدا فهم البنية المتعالية للدازين كزمانية ، وهنا تكمن أهمية العودة إلى التناهي من أجل إبراز هذه الزمانية ، وهنا تكمن أهمية كانط بالنسبة لهيدغر لأنه أول من تساءل عن الامكانية الداخلية لانفتاح الموجودات ، وعن الزمان كمفهوم أساسي للتعالي المتناهي ، ومن هنا فهم كانط لوظيفة تأسيس الميتافيزيا باستنادها إلى إضاءة العلاقة بين مسألة الوجود ومسألة التناهي ، وتطويره لهذه العلاقة المؤسسة على الزمان .

(68) نفسه ص 294 .

ورغم أهمية المفهوم الكانطي للزمان ، إلا أنه في نظر هيدغر يعتريه كثير من القصور في تناوله للزمان بوصفه سلسلة متتالية من الآنات ، وينتقد هيدغر كانط الذي ابتعد في تأسيسه للميتافيزيقا عن حقيقة الوجود ، فبحث عن الميتافزيقا فقط انطلاقا من الميتافيزيقا و من أجل غاية ميتافيزيقية ، و توقف عند التعالي الذي يجعل المعرفة ممكنة لكنه لم يبحث عن الوجود الذي ينكشف مع الوجود المتعالي للدازين ، ولم يوضح الطبيعة الزمانية الحقة للوجود ذاته ، و يرجع اخفاقه في إدراك الأساس الأنطولوجي للطبيعة الانبثاقية للدازين إلى صدوره عن الصور الثابتة ومقولات الذهن بوصفها مبادئ ميتافيزقية ليوضح انكشاف الأشياء في ذاتها .

ورغم ذلك فإن فكرة الانبثاق الأساسي للزمانية انطلاقا من المستقبل التي اعتمدها هيدغر ، ارهاصاتها موجودة عند كانط ، لكن هذا الأخير لم يعمل على إبرازها و تطويرها ، و هذا ما قام به هيدغر حقا في الوجود والزمان ، معتبرا أن الزمانية الحقة أي الزمانية التاريخية تبدأ من المستقبل و من الهم الذي يكون جوهره وأساسه ، الذي يصوغ مشروعه في اتجاه امكانياته المستقبلية في الوجود ، على ضوء إرثه ومصيره ، إن التاريخ هنا هو الأساس الأنطولوجي للكائن في العالم . ومن ثم فإن أهم معاني التاريخية الحقة هو التكرار الذي يجعل من الممكن للكائن أن يوجد وجودا يتكرر على نمط كينونته الحقة .و التكرار بمعناه الحق هو عودة الممكن ، بشرط أن ينفتح الوجود بشكل بشكل مصيري داخل اللحظة ، وهنا يصبح الماضي تاريخيا حقا حين يغدو قابلا للتكرار

في الكيف ، و امكانية الولوج في التاريخ ترتكز على الإمكانية التي وفقها يعرف الحاضر دوما ما يكون كينونته من أجل المستقبل .

و إذا كان التاريخ بمثابة تكرار فهو كما يتجلي من خلال بحث هيدغر في ميتافيزيقا كانط ، استعادة أصيلة للأساس وهذا هو ما يحقق التجاوز الفعال ، وسؤال الحقيقة مرتبط بهذا التجاوز الذي تكتشفه من خلال الأساس و نستعيده داخل التكرار أي أننا نحقق التقدم نحو حقيقة الوجود ، و كل تجاوز هو تاريخ تأصيل للحقيقة الانسانية ، و ليست الحقيقة هي التطابق مع الوجود إنها في نهاية التحليل هي ما يكشف عن ذاته من خلال الوجود (*) .

عبد العزيز بومسهولي

(*) نص المداخلة التي شارك بها الباحث في أشغال ندوة الحقيقة والمعرفة التي نظمها مركز الأبحاث حول التحولات المعاصرة في إطار الملتقى الرابع لفضاءات ابن رشد بجامعة القاضي عياض بمراكش في يناير 2001 .

I المصدر الرئيسي للبحث :

- MARTIN HEIDEGGER : Kant et le problème de la métaphysique. Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemet. Edition Gallimard 1953, NRF

II مصادر أخرى

1- Kant : Critique de la raison pure. Traduction de Alexandre J.L Delamarre et François Marty - Gallimard 1980.
2- Kant : Critique de la raison pratique. Trad. de Luc Ferry et Henz Wismann. Gallimard 1985.
3 - Kant : Critique de la faculté de juger. Traduction d'Alain Renault. Flammarion Paris 1995.
4 - Kant : Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ? Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust. Flammarion Paris 1991.
5 -Heidegger : : Qu'appelle-t-on penser ? Trad. de Aloy Sbecker et Gérard Granel. Quadrige /PUF 1999.
6 -Heidegger : Introduction à la métaphysique - Trad. Gibbert kahn Gallimard 1967.



الفهرست

أبحاث فلسفية

سلسلة فلسفية يشرف عليها مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب

أفول الحقيقة : الإنسان ينقض ذاته

إن تغييب الحق عن تجربة الحياة يعني جعل الطبيعة الإنسانية مفرغة من القوى الإيجابية ، التي تجعل من العمل ذاته لاواجبا وإنما قدرة إبداعية تتحرر من الضرورة الإكراهية ، وتعاود معانقة الحرية .

إننا لا نعمل وفق الحق ، ولكن تجربة الحق هي التي تجعلنا نعانق العمل باعتباره إرادتنا في التعبير الحر عن حياتنا ، وفي استعادة الحقوق التي أضاعها الإنسان عبر تاريخه وصراعه مع القوى الارتكاسية ، وفق هذا المنظور ، فإن تجربة الحقيقة هي تلك التي تستعيد أساسها في الحق .

إن الحقيقة قد تستحيل على المعرفة ، ولكنها لا تستحيل على تجربة العيش ، إنها محايثة للوجود المعيش .

إن كل تجربة للحقيقة تعبير عن تناه أصيل يفسح المجال لاستئناف تجربة الحياة .

عبد العزيز بومسهولي

اللوحة للفنان التشكيلي «الحساني»

ومع ذلك هل يحظى هذا العمل بالنجاح الذي قد يرتقب له؟ هل يستطيع أن يشكل محطة للمشاهدة بغض النظر عن تناقضاته المبطنة من دون فرج أو إضافة؟ هنا وهناك علامات شتى تدل على أن ممارسة الفعل التشكيلي بالنسبة للفنان «**الحساني**» يصدر عن عراك أليم لا يستقيم من دون معاناة مرة .

ISBN 9981-25-310-3

